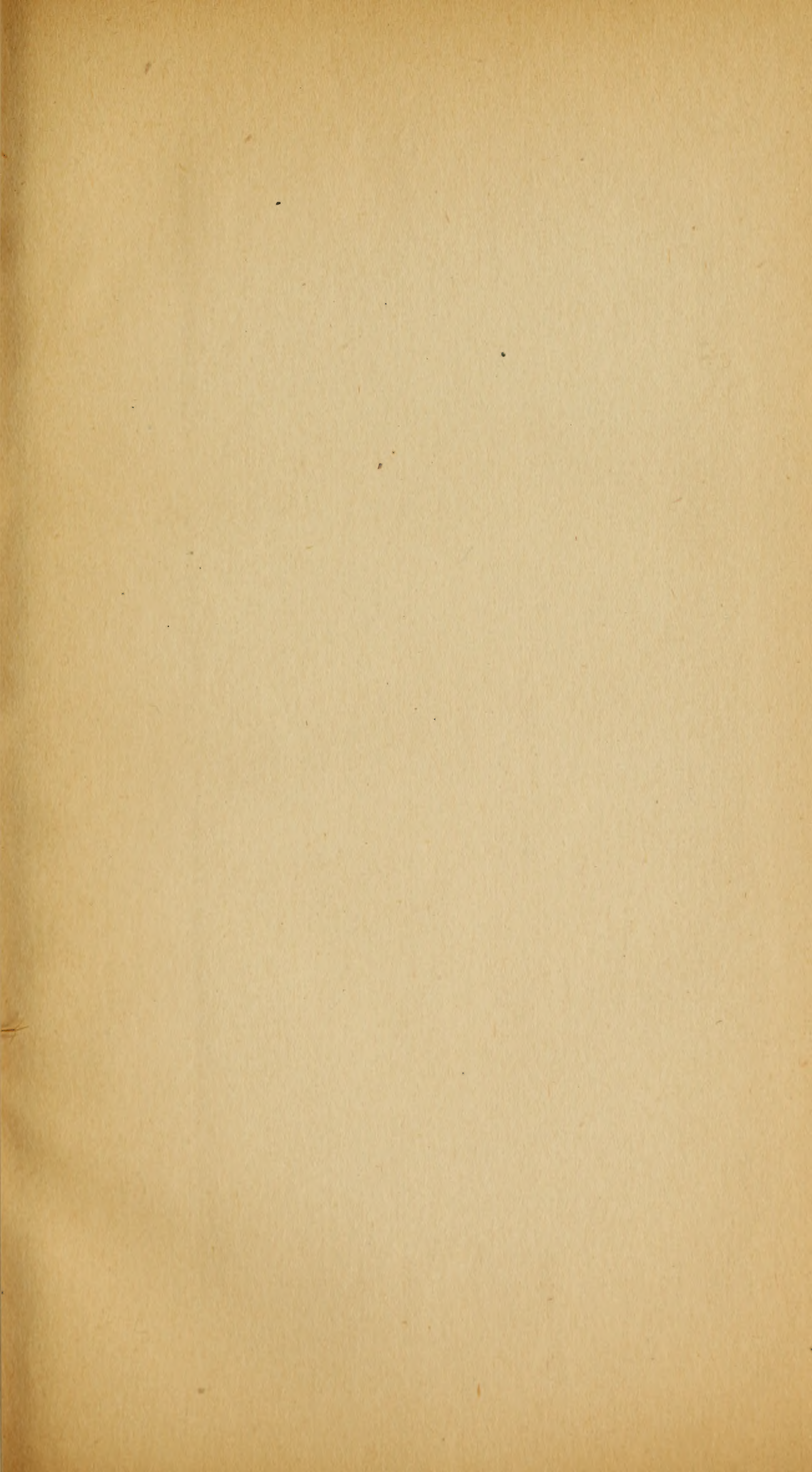
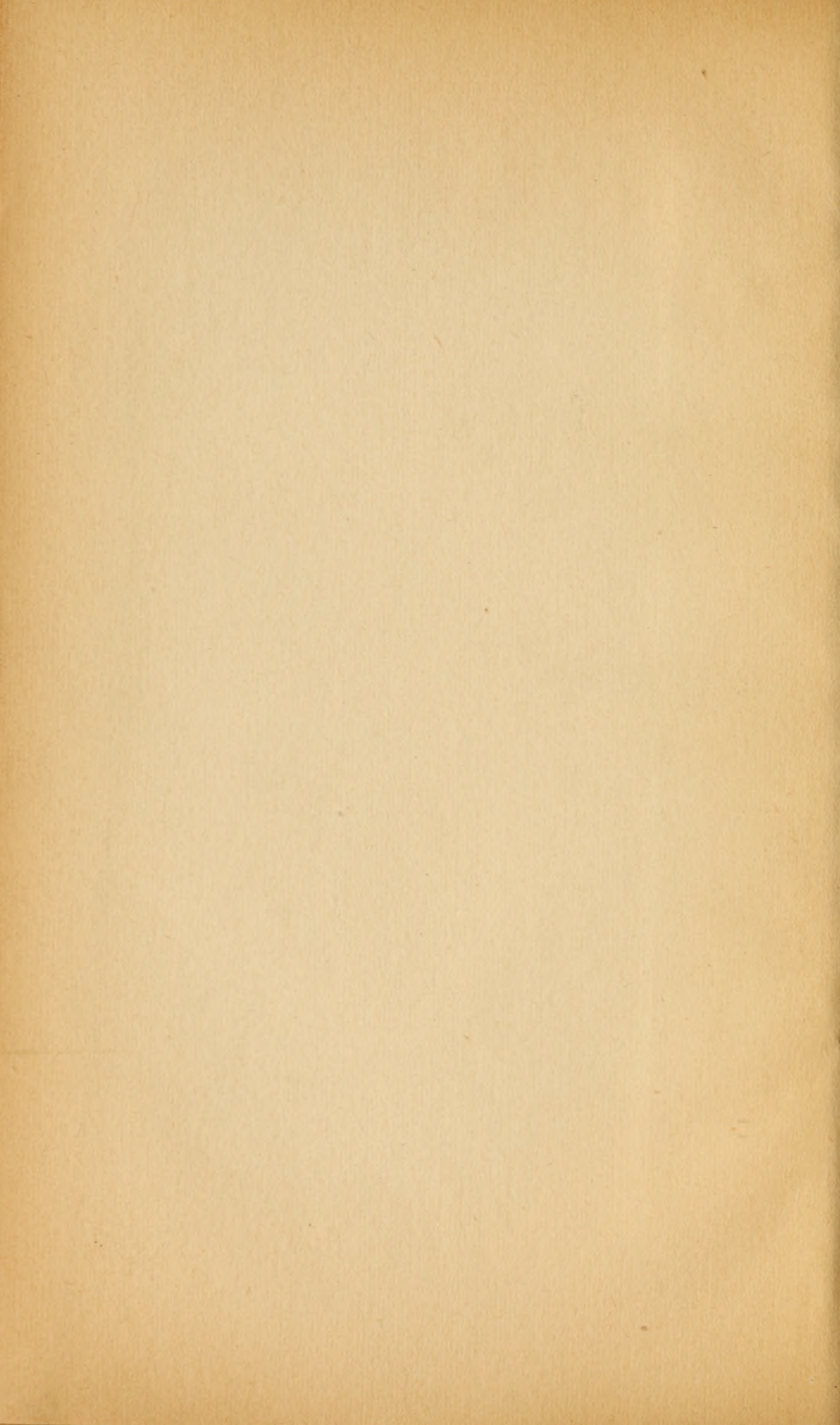
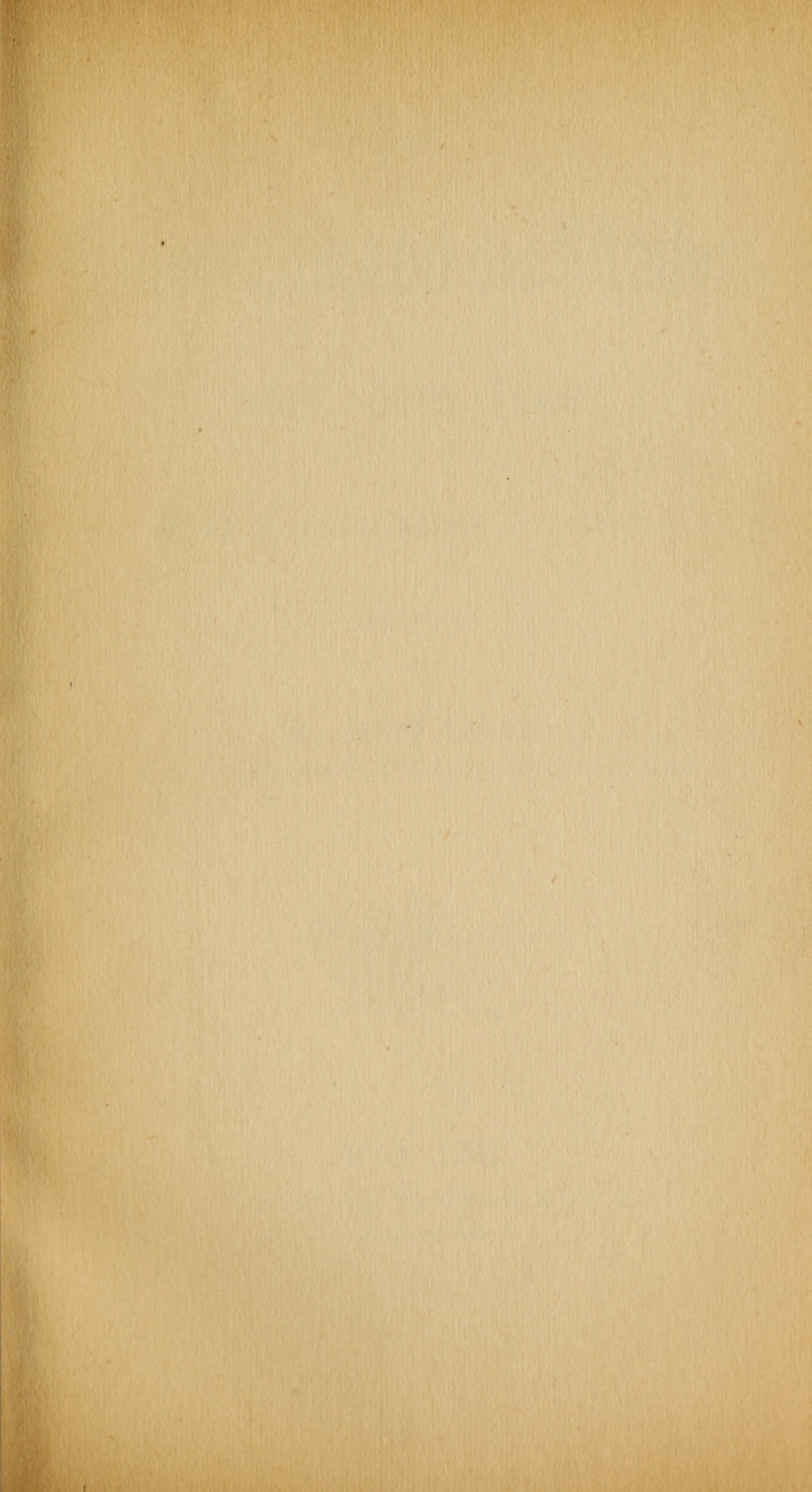
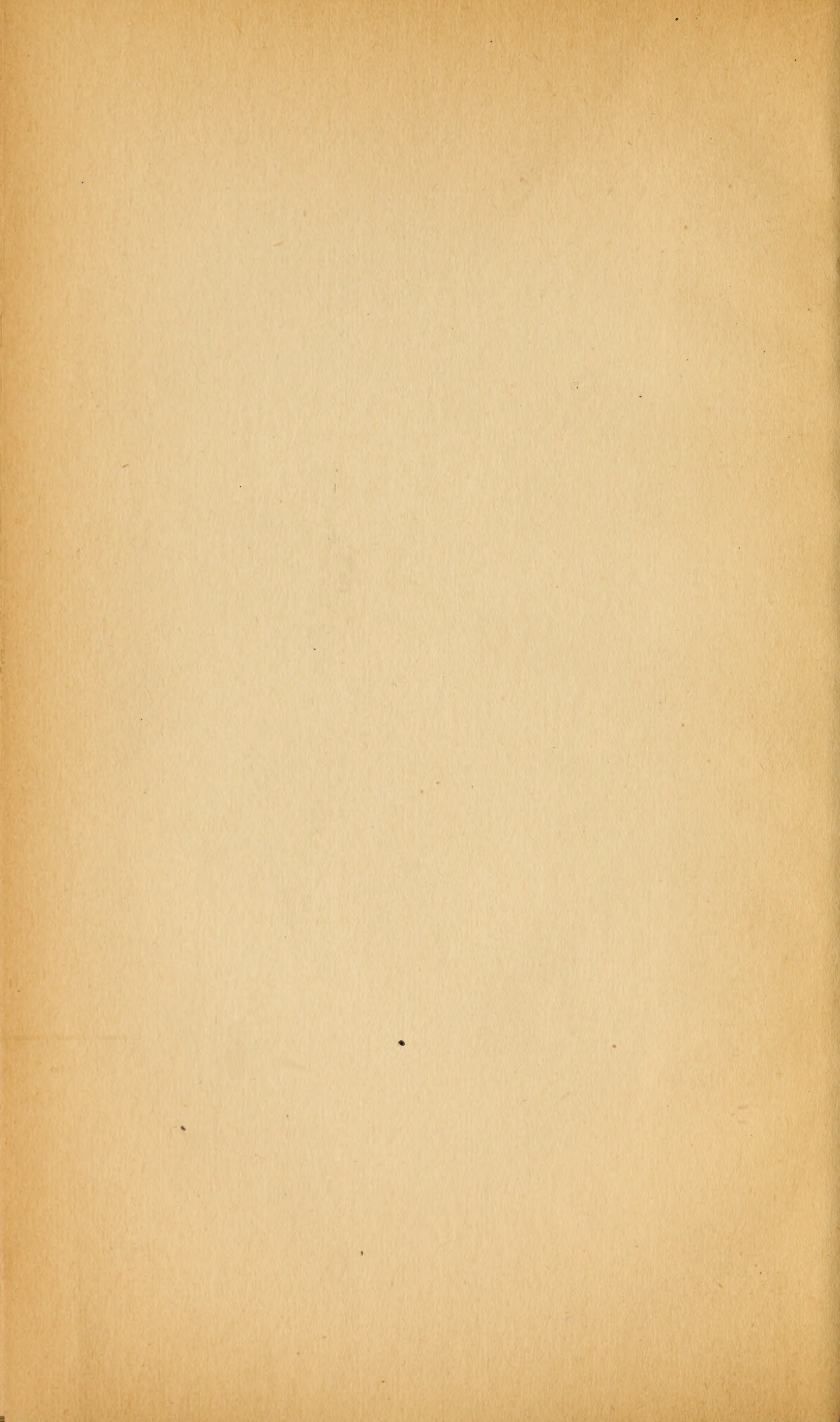










Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode.

Nach thomistischen Prinzipien

Dargestellt

von

Dr. Josef Lehner,
k. u. k. Hofkaplan und Hofburgpfarrvikar in Wien.



Wien 1906.
Verlag von Heinrich Kirsch.
I. Singerstraße 7.



Nr. 3924.

Imprimatur.

Ex curia Archiepiscopali 24. Martii 1906.

Dr. G. Marschall.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung.

Das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen beansprucht heute besonderes theologisches Interesse. Ist ja gerade dieses Dogma für die moderne, voluntaristische Philosophie der Anlaß, das Christentum des Monosatanismus und des Fatalismus zu bezichtigen und dem Christengotte den Vorwurf der Parteilichkeit und Grausamkeit entgegenzuschleudern. Es ist darum Pflicht für den katholischen Dogmatiker und Apologeten, diese Vorwürfe zu entkräften. Professor Schell hat dies auf einem neuen Wege versucht. Ausgehend von dem Begriffe Gottes als causa sui gelangt er, wie Stufler[1]) überzeugend nachweist, zu verschiedenen, mit der allgemeinen Kirchenlehre und allgemein angenommenen Resultaten der theologischen Wissenschaft nicht ganz übereinstimmenden Auffassungen von Sünde, Schöpfungszweck und Apokatastasis. Und diese Auffassungen „scheinen" mindestens, wenn sie vollständig zu Ende gedacht werden, eine Leugnung der ewigen Hölle zu involvieren.[2]) Dieser

[1]) Stufler. Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Innsbr. 1903. S. 332 ff. — [2]) Vgl. z. B. Schell, Katholische Dogmatik. III. 2. S. 887 f. Ebenso Dogm. III. 1. S. 328: „Gott beschließt vielmehr von Ewigkeit her die gerechte Bestrafung und ewige Verdammnis auf Grund der Voraussetzung, daß ohne seine Verur-

Schein der Leugnung des Dogmas ist noch nicht dadurch beseitigt, daß anderseits die Ewigkeit der Hölle behauptet wird und die Gründe für dieselbe aus Schrift und Tradition angeführt werden, wenn nachträglich diese Ewigkeit als bedingt erklärt wird, und zwar durch eine Voraussetzung, die nach dem angenommenen Grundprinzip eigentlich niemals eintreffen kann. Daher haben auch Schells Aufstellungen großen Widerspruch gefunden und besonders von Stufler in seinem vorerwähnten Werke eine energische Zurückweisung erfahren.

Stufler selbst ist aber ob seiner Darstellung der thomistischen Ansicht über die Verhärtung der Verdammten ebenfalls angegriffen worden.[1]) Daher mag es nicht inopportun erscheinen, noch einmal die Ewigkeit der Höllenstrafen zum Gegenstande einer dogmatischen Monographie zu machen.

Gleich eingangs sollen die Richtlinien angegeben werden, nach welchen dieses Thema neuerdings behandelt werden soll. Die Hauptschwierigkeiten, welche in der modernen Zeit gegen unser Dogma erhoben werden, liegen auf psychologischem Gebiete. Der Seelen-

---

sachung diese oder jene Geschöpfe durch eigene Schuld und Unbußfertigkeit im Stande der Todsünde verharren." Nun kann aber diese Voraussetzung auf Grund der von Schell (Dogm. II. S. 156) gelehrten Allursächlichkeit Gottes nicht eintreten. Besonders zu beachten ist noch die Stelle in Schell, Gott und Geist. I. S. 288. — [1]) Vgl. die Rezension des Stuflerschen Buches von E. Commer im „Allgemeinen Literaturblatt". XIII. Jahrg., Nr. 20, col. 613. Ferner jene von G. Feldner, O. Pr., in Commers „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", Bd. XIX, Heft 1, 1904, S. 106 ff. Die Bedenken Stuflers gegen die thomistische Doktrin werden in letzterer — was das Sachliche und Meritorische betrifft — gut widerlegt.

zustand der zur ewigen Hölle Verdammten ist das Rätsel, mit dessen Lösung sich die theologische Spekulation heutzutage zu beschäftigen hat.

Anderseits wurde die spekulative Behandlung der Frage durch Schell vom Standpunkte der Allursächlichkeit Gottes aus in Angriff genommen, und da gerade in der Art und Weise, wie Schell diese letztere seinem Causa sui-Begriffe gemäß faßt, der innere Grund seiner von der bisherigen traditionellen Dogmatik abweichenden Anschauungen zu finden ist, muß auch eine Behandlung des vorwürfigen Themas von der Allursächlichkeit Gottes ausgehen. Und eben dieser Ausgangspunkt führt auch zurück auf die Grundsätze jener Schule, welche die Rücksichtnahme auf Gott als causa prima in den Vordergrund ihres ganzen Systems stellte, nämlich der thomistischen.

Wir wollen also diesen leitenden Grundsätzen zufolge ausgehen von der thomistischen Fassung der göttlichen Allursächlichkeit und auf Grund dieser zuerst die Möglichkeit der Sünde sowie deren natürlich sich ergebende Folgen erörtern. Dann soll gezeigt werden, wie sich die Sünde psychologisch entweder schon hier auf Erden oder doch unter der strafenden Hand Gottes im Jenseits zur vollen Sünde wider den heiligen Geist auslebt, und wie eine „Wiederherstellungslehre“, welche auch eine endgültige Beseligung der in der schweren Sünde Verstorbenen behaupten wollte, gerade vom Standpunkt der Allursächlichkeit Gottes aus unzulässig erscheint.

I. Die Allursächlichkeit Gottes und die Existenz der Sünde.

Die Allursächlichkeit Gottes ist vom heiligen Thomas zum Gegenstande ausführlicher Untersuchung gemacht worden. Und zwar hat sie derselbe dahin erklärt, daß Gott die erste und oberste causa efficiens, exemplaris und finalis alles dessen ist, was in der Welt ist oder geschieht. [1])

Alles hängt in seiner Existenz sowohl, als auch in dem Grade endlicher Vollkommenheit, den uns seine Wesenheit zeigt, wie in seinem Ziele und den einzelnen Zielen seiner Tätigkeit von Gott ab. Alles ist von Gott, aus Gott und für Gott. Gott verhält sich zur Welt „in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem — und damit ist jeder pantheistische Materialismus und Idealismus ausgeschlossen — in ratione formae inhaerentis.“ [2])

Thomas bespricht die vier Arten der kreatürlichen, ursächlichen Tätigkeit und zeigt zuerst, daß Gott als Materialursache nicht mit der Welt in Verbindung treten kann. Außerdem aber unterscheidet man noch drei Prinzipien des Handelns, den Zweck, die erste Ursache, die alle anderen in Bewegung setzt, den Handelnden als Wirkursache und die Form, welche er durch seine Tätigkeit zu realisieren strebt, als Exemplarursache. Und Gott wirkt in und mit jedem Handelnden nach dieser dreifachen Kausalität. Da jede Handlung wegen

[1]) S. Theol. 1. q. 44. — [2]) In 1. sent. Dist. 18. q. 1. art. 5.

irgendeines Gutes geschieht, es aber kein Gut gibt, das nicht von Gott und ein Abbild seiner Güte wäre, es folgt, daß Gott bei jeder Tätigkeit als Finalursache mitwirkt. Alle natürlichen Agentien sind aber nur causae secundae, sie haben kein absolutes, sondern nur ein mitgeteiltes, von der ersten Ursache abhängiges Sein, daher können sie nur wirken in der Kraft der ersten, obersten Ursache, und muß Gott in ihnen auch als causa prima efficiens mitwirken. Aber auch die Formen, nach welchen die geschaffenen Ursachen tätig sind, stammen von Gott als endliche Abbilder seiner unendlichen Vollkommenheit und werden von ihm im Sein erhalten. Daher ist Gott auch oberste causa exemplaris bei jeder kreatürlichen Wirksamkeit. [1])

Gilt diese dreifache Kausalität Gottes schon für die Existenz aller Dinge und ihrer Tätigkeit, so ist sie auch notwendig zum Fortbestande derselben; auch in der Erhaltung der Kreatur muß Gott dieselbe fortwährend äußern. Diese letztere ist freilich im Vergleiche zur Schöpfung keine neue, verschiedene Tätigkeit Gottes („conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio (in Gott) est sine motu et tempore"). [2]) Für die Kreatur jedoch ist ein fortdauernder, beständiger Einfluß Gottes zu ihrem Bestehen und Wirken unbedingt notwendig, weil dieselbe kein Sein aus sich hat, sondern ein von der causa prima innerlich abhängiges, die also dasselbe immer erhalten muß, soll es nicht ins Nichts zurücksinken.

---

[1]) S. Theol. 1. q. 105. art. 5. — [2]) S. Theol. 1. q. 104. art. 1. ad 4.

Thomas erklärt dies (nach dem heiligen Augustin) durch folgenden anschaulichen Vergleich: „Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit (sup. gen. ad lit. l. 4. c. 12): ‚Virtus Dei ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, species (Erscheinungs- und Wesensform) omnisque natura concideret' et (in 8. ejusd. l, c. 12) dicit, ‚quod sicut aër praesente lumine fit lucidum, sic homo sibi Deo praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur'". [1])

Diese erhaltende Tätigkeit muß sich nun vermöge der allseitigen Abhängigkeit der Kreatur von Gott ebenfalls als wirkursächliche manifestieren, durch welche Gott Sein und Wirken fortwährend erhält, als vorbildliche, weil ja alles Bestehende in der Form, die es hat, irgendeine Seite der unendlichen, göttlichen Vollkommenheit widerspiegelt, und als zwecksetzende, weil Gott als oberster Selbstzweck zu keinem anderen Ziele hinordnen kann, als zu seiner eigenen Verherrlichung. Dieselbe findet nach einer zweifachen Richtung hin statt, je nachdem sie von unvernünftigen oder vernünftigen Geschöpfen ausgeht. „Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae

---

[1]) S. Theol. 1. q. 104. art. 1.

rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quam attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando." [1])

Nun hören aber die geschöpflichen Ursachen, obwohl von Gott ganz abhängig in ihrem Sein und Wirken, nicht auf Ursachen zu sein, zwar sekundäre, aber wirkliche Ursachen. „Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa, secundario vero omnes mediae causae." [2]) Gott kann aber die Wirkung dieser Ursachen in seiner Weisheit und Güte nicht zulassen, ohne sie zu einem bestimmten Ziele zu leiten, und darum muß er als Urheber und Erhalter auch Lenker und Leiter der Dinge sein. Seine Allursächlichkeit erstreckt sich auch auf die Regierung und Leitung der Welt (gubernatio). „Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis. Unde sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse, quod ejus gubernationi non subdatur." [3])

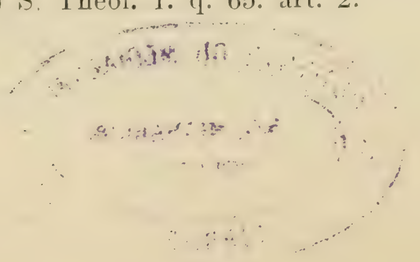
Die Weltregierung Gottes wird sich aber wieder zunächst äußern in seinem wirkursächlichen Einflusse, den er auf alle einzelnen Geschöpfe ausübt, um sie zu ihrem ganz bestimmten Ziele zu führen, das er ihnen

[1]) S. Theol. 1. q. 65. art. 2. — [2]) S. Theol. 1. q. 104. art. 2. — [3]) S. Theol. 1. q. 103. art. 5.

im göttlichen Weltplane angewiesen hat. Ferner in seinem vorbildlichen Einflusse, denn da Gott die Wesenheiten der Dinge nicht nach unserer unvollkommenen Weise in Allgemeinbegriffen, sondern in sich selbst erkennt, so folgt daraus, daß er in seiner unendlich vollkommenen Wesenheit auch alle Abstufungen ihrer Nachahmbarkeit erkennt und daher für jedes einzelne Ding, das er als causa prima wirkt und wirken kann, eine vollkommene, genau entsprechende Musteridee hat. S. Thomas sagt: „Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia.“ [1]) Ebenso muß sich die zwecksetzende Ursächlichkeit in der göttlichen Providenz, und gerade in ihr als der Hinleitung aller Dinge zum letzten Ziele, bis ins einzelnste äußern. Gott will zwar vermöge seiner Freiheit und Selbstgenügsamkeit die Dinge nicht um eines Zweckes willen, sondern er will den Zweck zugleich mit den Mitteln. „Velle finem non est ei causa volendi ea, quae sunt ad finem, sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari ad finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.“ [2]) Diese Hinordnung aber auf den letzten Zweck erstreckt sich auf alles geschöpfliche Sein und Wirken ohne Ausnahme. So erklärt der hl. Thomas,[3]) daß das ganze Universum auf Gott hingeordnet ist, wie auf sein Gesamtziel, aber jede Kreatur im einzelnen wieder seinen besonderen, dem Gesamtziele untergeordneten Zweck habe, und er sagt an anderen Stellen, daß die Wirkungen der göttlichen Welt-

---

[1]) S. Theol. 1. q. 15. art. 3. ad 4. — [2]) S. Theol. 1. q. 19. art. 5. — [3]) S. Theol. 1. q. 65. art. 2.



regierung im einzelnen, ihre Einzelziele für uns „unzählige“ sind,[1] und daß Gott für alle, auch die winzigsten Einzeldinge in seiner Weltregierung Sorge trage.[2] Sagt ja auch Christus selbst: „Nonne duo passeres asse veneunt: et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.“ [3]

Aber die einzelnen Seiten dieser dreifachen göttlichen Ursächlichkeit haben auch eine besondere Tragweite und stehen im geschöpflichen Handeln in ganz eigenartigem Verhältnisse zueinander.

Wenn Gott auch durch die Schöpfung jedem Geschöpfe entsprechende Kräfte zum Wirken gegeben hat, so kann es eine solche Kraft nur äußern in Abhängigkeit von Gott der obersten Ursache und unter dessen Einfluß. Die Wirkursächlichkeit liegt in dem (aktiven) Handeln oder in der Tätigkeit eines Wesens, insofern dadurch ein neues Sein entsteht. Nun hat aber nicht bloß die kreatürliche Wirkursache in ihrem Bestande und ihrer Tätigkeit, sondern auch ihr Effekt ein bloß abhängiges, partizipiertes Sein und kein absolutes. Damit nun die kontigente, sekundäre Ursache überhaupt zum Handeln kommt (von der Potenz in Akt übergeht) und zu einem bestimmten Effekt in individuo hingeleitet und diesem gleichsam appliziert werde, muß Gott als W i r k u r s a c h e durch seinen Konkurs mittätig sein. Wir haben also diesen Konkurs zu fassen als „motionem aliquam a Deo derivatam, seu qualitatem per modum motionis, qua virtus creata applicatur ad suam operationem tollendo indeterminationem et poten-

[1]) S. Theol. 1. q. 103. art. 4. — [2]) S. Theol. 1. q. 103. art. 6. — [3]) Matth. 10, 29, 30.



tialitatem ejus ad operandum.“ [1]) Dadurch wird aber — obwohl diese Einwirkung von seiten der ersten Ursache einen unfehlbaren Erfolg haben muß — die Natur der sekundären Ursachen nicht verändert, als ob es lauter notwendig wirkende geben müßte, und keine in ihren Wirkungen kontigenten oder keine freien Ursachen existieren könnten. Ja, die Art und Weise des Wirkens der geschöpflichen Ursachen wird durch den göttlichen Konkurs erst begründet. Bezüglich der kontingenten Ursachen im allgemeinen sagt der hl. Thomas: „Vult Deus quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate provenirent, quibusdam aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.“ [2]) Und speziell über die vernünftigen freien Ursachen sagt derselbe hl. Lehrer: „Deus igitur est causa prima movens et naturales causas et voluntarias. — Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.“ [3]) An verschiedenen

---

[1]) Joannes a S. Thoma, Cursus phil. Thomisticus. Phil. nat. p. 1. q. 25. art. 2. — [2]) S. Theol. 1. q. 19. art. 8. — [3]) S. Theol. 1. q. 83. art. 4. ad 3.

Stellen [1]) erklärt Thomas, daß diese allseitige Abhängigkeit auch der freien, geschöpflichen Tätigkeit von Gott die Freiheit nicht aufhebt, obwohl wir uns Gottes wirkursächlichen Einfluß so denken müssen, daß durch ihn in jedem geschöpflichen Wirken, auch dem freien, in unfehlbarer Weise ein ganz bestimmter Effekt in individuo erreicht wird.

Das geben wohl alle Theologen zu, nur über das „Wie“ dieses Einflusses scheiden sich die Ansichten (ob vorausgehender oder gleichzeitiger Konkurs). Auf diese Kontroverse näher einzugehen, ist hier kein Grund vorhanden, es genüge die Konstatierung der Tatsache, daß Gott, wie er in allem kreatürlichen Sein ist, so auch in allem kreatürlichem Wirken von innen heraus als schöpferische Ursache wirkt. [2])

Damit ist aber schon angedeutet, daß Gott nicht bloß zum Zustandekommen, zur Existenz der Dinge in den geschöpflichen und durch die geschöpflichen Ursachen wirkt, sondern, daß er auch Ursache ist für das bestimmte Sein, für die Wesensform der Dinge oder für den Grad endlichen Seins, welchen jedes Ding darstellt. Speziell in diesem Sinne äußert sich Gottes Einfluß als vorbildliche Ursache, weil die einzelnen Stufen endlichen Seins nichts sind als verschiedene Grade der Nachahmbarkeit des unendlichen, göttlichen Seins. So unterscheidet auch der hl. Thomas die beiden Arten der wirkenden und vorbildlichen Ursächlichkeit voneinander. „Sciendum est, quod ea, quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et

---

[1]) Z. B. S. Theol. 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. und 3. c. Gent. c. 94. — [2]) Vgl. Heinrich, Dogm. Theol. Bd. 5, S. 309.

exemplarem: in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur in causam vero exemplarem, secundum quod, id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur." [1]) Gott wirkt nicht nach Art blinden Naturtriebes, sondern als freie, vernünftige und höchst weise Ursache. Darum ist sein Wirken dem eines Künstlers vergleichbar, welcher der Materie die in seinem Geiste vorhandenen und vorgebildeten Formen mitteilt. „Emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutus naturales." [2]) Noch deutlicher spricht sich Thomas darüber folgendermaßen aus: „Manifestum est autem, quod ea, quae, naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet, quod reducatur in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode." [3]) Es finden sich also von allen wirklichen und möglichen Dingen in der göttlichen Erkenntnis gleichsam Musterbilder, welche die verschiedenen Grade der Verähnlichung mit Gott im Sein darstellen und die dem göttlichen Willen bei deren

---

[1]) 4. c. Gent. c. 21, 2. — [2]) In 2. Sent. dist 18. q. 1. art. 2. — [3]) S. Theol. 1. q. 44. art. 3.

Verwirklichung gleichsam voranleuchten. Daß sich diese Ideen auf die einzelnen Dinge in ihrem individuellen Sein erstrecken, wurde schon früher bemerkt.

Die vorbildliche Ursächlichkeit hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Wirkursächlichkeit, denn dadurch, daß sie einen bewegenden Einfluß ausübt auf den Handelnden, wirkt sie selbst mit zur Hervorbringung des Effekts. Jedoch die eigentlich spezifische Ursächlichkeit der vorbildlichen Ursache ist die einer formalen Ursache, und zwar einer äußeren. Wie die im Dinge selbst befindliche innere Form demselben eine bestimmte Art (species) zuweist unter den übrigen, so wirkt die vorbildliche Ursache auf die Entstehung eines Dinges wie eine außerhalb desselben stehende Form, welche das Ding durch Mitteilung ihrer selbst in eine gewisse Species der Dinge einreiht. [1])

Außer dieser doppelten Ursächlichkeit kommt Gott auch noch die Causalitas finalis als letztem obersten Endzweck aller geschaffenen Dinge zu. „Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam similitudinem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quam attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando.“ [2]) (Aber auch in dieser letzteren Zweckbestimmung der vernünftigen Kreaturen ist eben nur eine höhere Form der Verähnlichung mit Gott gelegen, der sich als Quelle aller Voll-

---

[1]) Vgl. zum Ganzen: Joannes a S. Thoma, l. c. p. 1. q. 11. art. 3. — Buonpensiere, Commentaria in I. Partem Summae Theologicae, Romae 1902. pg. 694. — [2]) S. Theol. 1. q. 65. art. 2.

kommenheiten selbst erkennt und als höchstes Gut unendlich liebt.) — Denselben Gedanken drückt der hl. Thomas in anderer Form aus, wie folgt: „Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scil. Dei, agens enim agit simile sibi. Perfectio autem imaginis est, ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum, ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam, sicut propter ultimum finem.“ [1])

Von der Wirkursächlichkeit ist die Finalursächlichkeit leicht zu unterscheiden, die eine gibt dem Sein das Entstehen, die andere dem entstandenen und bestehenden Sein die Hinordnung auf ein zu erreichendes Gut. „Cum Deus sit principium omnium rerum et finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse, alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem: quaedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturae, quaedam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentiam.“ [2])

Schwieriger gestaltet sich die Unterscheidung der Finalursache von der vorbildlichen. Wenn, wie Thomas an mehreren der vorstehend angeführten Stellen sagt, die Kreatur gerade durch die Verähnlichung mit Gott ihr Endziel erreicht, so scheinen vorbildliche und Finalursache zusammenzufallen. Und doch ist das eigentliche Wesen beider wohl zu unterscheiden. Die verursachende Bewegung, die vom Ziele ausgeht, ist der primus amor finis, die Anziehungskraft, die das zu erreichende Gut ausübt, und zwar insofern der Strebende davon beein-

---

[1]) 3. c. Gent. c. 19. — [2]) De veritate, q. 20. art. 4.

flußt wird (passiv), nicht aber, insofern sie aktiv im Streben selbst sich äußert.[1]) Das Ziel als solches bewegt und führt hin zu seiner Erreichung, das Musterbild aber zu seiner Verähnlichung oder Nachahmung. Das nachahmbare Objekt als Idee, als Musterbild ist gebildet durch den Intellekt, und wirkt dahin, daß es außerhalb des Intellekts in seiner bestimmten Form verwirklicht wird. Das erreichbare Objekt als Ziel aber ist kein immaterialisiertes Ding in Gedanken, sondern ein in sich individuell existierendes außerhalb des Denkens, und wirkt dahin, daß es vom Strebenden erreicht werde.[2]) So sind die Ideen der einzelnen Dinge im göttlichen Intellekt Grund ihrer bestimmten Realisierbarkeit und ihrer bestimmten Formen, dieselben Ideen in esse oder in fieri gedacht, als schon verwirklicht oder zu verwirklichend, weisen in ihrem bestimmten Sein als Nachahmung des göttlichen einen gewissen Grad von Güte auf, um derentwillen sie der göttliche Wille anstrebt, damit sie zur Verherrlichung Gottes, der absoluten Güte, gereichen.

Außerdem ist die vorbildliche Ursächlichkeit nur eine in jedem Dinge, bestehend in dem besonderen Grade oder der Stufe des endlichen Seins, in welchem es das göttliche nachahmt. Durch das Wirken kann dieser Grad allerdings erhöht und vervollkommnet werden, ganz besonders in den vernünftigen Wesen, aber in einer durch die Wesensform bedingten und beschränkten Weise. Der Zweck des göttlichen Wirkens wird aber in zweifacher Weise erreicht. Einmal in einer

---

[1]) Joannes a S. Thoma, l. c. p. 1. q. 13. art. 2. — [2]) Joannes a S. Thoma. l. c. p. 1. q. 13. art. 3.

solchen, die dem Geschöpfe selbst innerlich ist, indem die Realisierung der bestimmten Güte, die in dem Wesen des Dinges liegt, selbst schon zur äußeren Verherrlichung Gottes gereicht. So preisen alle Dinge der Schöpfung als Abbilder der göttlichen Güte ihren Urheber. Insofern die geschaffenen Dinge aber selbst auch Ursachen sind, hat ihnen Gott noch äußere Zwecke gesetzt. Alle geschöpflichen Wirkungen, notwendige und kontingente, freie und unfreie, sind nämlich durch die göttliche Weltregierung so geordnet, daß sie als Mittelursachen zum letzten Ziele alles Geschaffenen, zur äußeren Verherrlichung Gottes, in ganz genau bestimmter Weise beitragen.

Es ist also nach dem Gesagten klar, daß die drei Seiten der göttlichen Allursächlichkeit — im Terminus der Wirksamkeit, nicht in Gott selbst — wirklich voneinander verschieden sind, indem sie einen verschiedenartigen Einfluß Gottes auf die Hervorbringung der Geschöpfe darstellen. Sie sind aber immer miteinander vereinigt, indem sie sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Die Wirkursächlichkeit als eigentlichste und oberste, ohne die nichts Endliches, Geschaffenes existieren kann, hat immer die vorbildliche zur Seite, indem alles, auch das geringste, endliche Sein eine Nachbildung des unendlichen ist, und auch die zwecksetzende, indem ebenfalls alles Sein und Geschehen in einer durch die göttliche Vorsehung ganz genau bestimmten Weise auf die Verherrlichung Gottes hingeordnet ist. Wir können also an jedem Dinge alle drei Seiten der göttlichen Kausalität gesondert betrachten, wie es im folgenden wiederholt geschehen soll.

Es ist aber auch einleuchtend, daß in manchem

Effekt der göttlichen Ursächlichkeit die eine oder andere Seite besonders zutage tritt, und daß wir ihn daher — durch Appropriation, ähnlich wie in den Werken des dreieinigen Gottes — speziell als Wirkung dieser einzelnen Kausalität fassen können. So kann man gewiß in der Schöpfung einen besonderen Erweis der göttlichen Wirkursächlichkeit sehen. In der Erhaltung der Kreaturen, welche darin besteht, daß nichts Neues mehr geschaffen wird, aber das Geschaffene in gewissen Wesensformen erhalten bleibt und nach diesen Wesensformen auch wirksam ist, wird man in vorherrschender Weise die vorbildliche Ursächlichkeit Gottes erkennen. Die göttliche Regierung und Leitung der Welt erweist sich in ihrem Namen und in ihrem Begriffe schon als besondere Äußerung der göttlichen Zweckursächlichkeit.

Die Schöpfung verleiht den Dingen die Existenz und wird darum in erster Linie als Betätigung der göttlichen Wirkursächlichkeit bezeichnet werden müssen. Wenngleich durch die Schöpfung die Dinge entstehen, welche in den göttlichen Ideen ihr Vorbild und in der Verähnlichung mit Gott ihr Ziel haben, so besagt der Begriff Schöpfung doch in erster Linie, daß die Dinge und mit ihnen die göttlichen Ideen und Zwecke realisiert werden, ins Dasein treten, Existenz bekommen. Wenn aber die Erhaltung der Dinge auch immerhin, wie früher erörtert wurde, nichts anderes ist, als die Fortsetzung der schöpferischen Tätigkeit Gottes, so können wir doch sagen, daß in dieser die vorbildliche Ursächlichkeit Gottes eine gewisse zentrale Stellung behauptet. Denn wenn wir versuchen, den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung festzustellen, so

sehen wir ihn gerade in der verschiedenen Art und Weise begründet, wie sich die vorbildliche göttliche Ursächlichkeit den Geschöpfen gegenüber verhält. In der Schöpfung werden gewisse Formen nach dem freien Willen Gottes realisiert, wird eine bestimmte Weltordnung hervorgebracht. Für die Erhaltung sind die durch die Schöpfung gegebenen Formen der Dinge ein schon festgesetzter Rahmen, innerhalb dessen sich die göttliche Wirkursächlichkeit äußert und äußern muß. [1]) Es nimmt also insofern die vorbildliche Kausalität Gottes in der Erhaltung eine dominierende Stellung ein. Gott hat selbst durch die Schöpfung seinen Willen derart gebunden, daß er seine erhaltende Tätigkeit nach bestimmten Seinsformen einrichtet und fortsetzt. Darum kann auch jeder neue Eingriff der wirkursächlichen Tätigkeit Gottes in der Erhaltung der Kreatur doch keine neue Schöpfung im eigentlichen Sinne genannt werden (zum Beispiel bei der Erschaffung der Seelen, bei Einschaffung des übernatürlichen Akzidens der Gnade in die Seele etc.). [2])

---

[1]) Wunder sind Ausnahmen und müssen als solche erkennbar sein. Diese Erkenntnis kann nur durch jene Gesetze gewonnen werden, welche durch die allgemeine Seinsordnung der Dinge normiert sind. Die Notwendigkeit, die bestimmten Seinsformen einzuhalten, bindet Gott also auch für die Wunder, nämlich bezüglich ihrer Erkennbarkeit. — [2]) „Nach den klaren Worten der Schrift und der einmütigen Lehre der Väter und Theologen müssen wir daher festhalten, daß das Schöpfungswerk mit der Erschaffung des Menschen vollendet ist, also eine neue Schöpfung im eigentlichen Sinne der ursprünglichen Welterschaffung und Weltbildung nimmermehr stattfindet. Die schöpferische Mitwirkung Gottes bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, wobei die Seelen im wahren und eigent-

Bei der Weltregierung steht die zielführende Tätigkeit Gottes im Vordergrunde. Sie bezeichnet jene göttliche Tätigkeit, durch welche jedes Geschöpf in jedem Augenblicke zu dem ihm von Gott bestimmten Ziele geleitet wird. Weil aber der Zweck die erste aller Ursachen ist, und die Weltregierung nichts anderes ist als die Durchführung der von Gott gesetzten Zwecke in der Schöpfung, so wird auch schon die Erhaltung der Dinge von dieser Zielordnung beherrscht. Darum bezeichnet der heilige Thomas die Erhaltung als Wirkung der Weltregierung: „Duo sunt effectus gubernationis, scil. conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum.“ [1]) Die Erhaltung ist also Wirkung der Weltregierung insofern, als jene Zwecke, welche in der Schöpfung im allgemeinen angelegt sind, durch die Erhaltung und Weltregierung (im engeren Sinne) durchgeführt werden, und insofern hierbei die Weltregierung die Erhaltung zur notwendigen Voraussetzung hat. Aber formell als solche ist die Erhaltung die „conservatio rerum in bono“, die Zuteilung jenes bestimmten Grades der Güte, jenes bestimmten Maßes der Gottähnlichkeit, der jedem Dinge in der gegenwärtigen Weltordnung zukommt, und darum ist die Er-

---

lichen Sinne erschaffen werden, gehört also nicht zum Schöpfungswerke, sondern . . . zur Ausführung des in der Schöpfung grundgelegten Werkes der natürlichen Ordnung. Wenn die Werke der übernatürlichen Ordnung oftmals ‚Schöpfungen‘ genannt werden, so geschieht es selbstverständlich nur in einem analogen Sinne. Alles Übernatürliche hat die Natur und also die Schöpfung zur ersten Voraussetzung und gehört zum Werke der Providenz im weiteren Sinne“ (welche Erhaltung und Regierung der Welt umfaßt). [Heinrich, Dogmatische Theologie, V. S. 280 f.] —
[1]) S. Theol. 1. q. 103. art. 4.

haltung in ihrer eigentlichen Formalität zunächst als Wirkung der göttlichen Exemplarursächlichkeit zu fassen, und nicht der finalen.

Derartige Appropriationen lassen sich, wie der Lauf der Untersuchung zeigen wird, cum fundamento in re auch in anderen Materien machen. —

Wie ist nun bei einer solchen allseitigen Ursächlichkeit Gottes in der Welt das Dasein der Sünde erklärlich?

In der Sünde, dem „dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam“ [1]) oder der freiwilligen Übertretung des göttlichen Gesetzes von seiten der vernünftigen Kreatur, ist ein Zweifaches zu unterscheiden: die substantia actus, die sündhafte „Tat“ als solche, und die inordinatio derselben, der Widerspruch an derselben mit dem Willen Gottes. [2]) Dieses letztere Moment bildet die eigentliche ratio formalis, das eigentliche Wesen der Sünde.

An diesem wesentlichen Faktor der Sünde kann nun wieder ein zweifaches Moment unterschieden werden.

Es ist nämlich der Wille des Menschen von Natur aus hingeordnet auf das Gute an sich, und außerdem durch das göttliche Gesetz und das Gewissen auf das eigentliche und wahre höchste Gut, auf Gott. Dadurch nun, daß sich der Wille einem irdischen Scheingut zuwendet gegen das erkannte göttliche Gesetz, entsteht der bewußte Widerspruch mit diesem letzteren. In jeder Sünde schließt das eigentlich Formelle derselben sowohl die Hinwendung zu einem irdischen Gut in sich, als auch die Abwendung von Gott, dem höchsten Gute.

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 71. art. 6. — [2]) S. Theol. l. c.

Dem Wesen nach ist also die Sünde — nach der materiellen Seite — die ungeordnete Hinwendung des Menschen zur Kreatur, nach der formellen Seite — die Abwendung des Menschen von Gott, die in dieser ungeordneten Hinneigung explicite oder implicite eingeschlossen ist.[1]) Die Sünde ist also keine bloße Privation, sondern ein Akt, behaftet mit einer solchen.[2])

Betrachten wir nun die Sünde als solche in ihrem inneren Wesen (ratia formalis), und erörtern wir ihr Verhältnis zur göttlichen Allwirksamkeit.

Sie kann ihrem Wesen nach nicht von Gott stammen. Nicht in ihrer Existenz, da ja Gott als causa efficiens in keiner Weise mitwirkt zum defectus voluntatis, zur verkehrten Willensrichtung, die ja die einzige Ursache der Sünde als solcher ist. Im Gegenteil, Gott wirkt dieser Willensrichtung durch Gesetz, Gewissen und Gnade entgegen und verhält sich zu ihr nur permissiv, nachdem er einmal dem Menschen die Freiheit gegeben hat.

Auch in ihrer Essenz stammt die Sünde nicht von Gott, da ja im Wesen Gottes, als des Urbildes aller Dinge, die Abkehr von Gott, die Schätzung des endlosen Gutes als höchstes Gut, absolut kein Vorbild hat.

Ebensowenig ist Gott Urheber der Sünde in ihrem Zwecke; denn die Sünde zielt ihrer Natur nach hin auf die Abwendung von Gott. Sie will das Geschöpf, das Gott für sich erschaffen hat, von ihm, ihrem eigentlichen Ziele, losreißen und gegen Gottes Willen auf

---

[1]) S. Theol. 2. 2. q. 10. art. 5. Vgl. Billot, S. J., Disquisitio de natura et ratione peccati. Romae 1900. S. 39 ff. — [2]) S. Theol. 1. 2. q. 72. art. 1.

den Menschen hinordnen, daher kann Gott in der Sünde nicht innerlich als Zweckursache wirken.

Sehen wir aber auf die Sünde in ihrer Totalität auch mit Einschluß des sündhaften „Aktes", so ist klar, daß sie, soweit sie ein Sein, eine reale Entität hat, ganz umfaßt sein muß von der Allursächlichkeit Gottes, ohne die nichts wirklich sein kann.

Gott kann die Sünde zwar nicht in ihrer Existenz als Wirkursache hervorbringen, wohl aber hat er sie auch in ihrem Ursprunge auf sich hingeordnet, so daß sie nicht gleichsam unversehens sich in sein Werk eindrängen konnte. Er kennt alle Grenzen des endlichen Seins und darum auch den Grad der Defektibilität desselben. Durch Gesetz und Gewissen kennt aber auch der Mensch den Willen Gottes, die Gnade steht ihm obendrein zur Seite. So ist der sündhafte Akt schon in seinem Ursprunge auf Gott hingeordnet.

Gott mußte ferner das Wesen der Sünde insofern auf sich hinordnen, als alles das, was an derselben ein reales Sein hat, etwas Gutes sein muß, was Gott bewirken und auf sich beziehen kann, denn sonst wäre die Zulassung der Sünde unmöglich. Nun ist aber der Akt, mit dem die Sünde geschieht, sei es ein innerer oder äußerer, in seinem Wesen, als bestimmter Grad endlicher Vollkommenheit, gut. Der Freiheitsgebrauch des Menschen selbst ist in seinem physischen Sein etwas Gutes; das Gut, das der Mensch anstrebt, ist in gewisser Hinsicht wirklich ein solches. Darum kann Gott auch zum physischen Akt der Sünde als wirkende und vorbildliche Ursache mittätig sein, ja, ohne diese Mitwirkung könnte der Akt gar nicht zustande kommen.

In diesem Akte entsteht die Sünde nur durch

die falsche Beziehung, welche der Mensch durch Mißbrauch seiner Freiheit einem endlichen Gute gibt, indem er es zu seinem Endziel macht und sich dadurch ganz von Gott, dem höchsten Gute, entfernt (Todsünde), oder doch in solcher Weise einem endlichen Gute nachstrebt, daß er es nicht in richtigem Maße als Mittel für sein letztes Ziel gebraucht, welchem er aber zugewendet bleibt (läßliche Sünde).[1]) Diese widergöttliche Richtung, der innere Seinszweck der Sünde als solcher, kann von Gott weder bewirkt noch gewollt sein. Damit nun aber Gott den sündhaften Akt dennoch zulassen könne, mußte er ihn als oberster, letzter Selbstzweck, als oberste causa finalis, doch äußerlich auf sich hinordnen.

Das geschieht in zweifacher Weise. Einmal durch die Sanktion des Sittengesetzes, welche jede Sünde durch die gebührende Strafe zum Mittel für die Erreichung der äußeren Verherrlichung Gottes macht. Anderseits durch die göttliche Providenz, nach der jeder einzelne sündhafte Akt, den Gott zuläßt, im Rahmen der göttlichen Weltregierung auf irgendeinen speziellen Zweck hingeordnet ist, welch letzterer wieder dem obersten Zwecke, der Verherrlichung Gottes, dienen muß. Dieser äußere Seinszweck der Sünde in der Beziehung, die ihr Gott selbst auf sich gibt, ist keine Entschuldigung für den Sünder, da er ja denselben in den meisten Fällen, wie alle ganz partikulären Einzelziele der göttlichen Vorsehung, gar nicht kennen wird, während er die verurteilende Stimme des Gesetzes und Gewissens gar wohl vernimmt. Wohl aber ist diese Beziehung der Sünde auf Gott notwendige Bedingung dafür, daß Gott

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 72. art. 5.

als oberste Allursache die Sünde zulassen, ja zu dem, was an der Sünde selbst physische Entität hat, mitwirken kann, ohne Urheber der Sünde nach ihrer formalen Seite zu werden.

II. Die Allursächlichkeit Gottes und das übernatürliche Ziel des Menschen.

Um das Wesen der Sünde als Abwendung des Menschen von Gott noch besser zu erfassen, müssen wir auch kurz im Lichte der vollen Ursächlichkeit Gottes jenes übernatürliche Ziel betrachten, das Gott dem Menschen tatsächlich gesetzt hat.

Gott hat dem Menschen nicht bloß in seiner Seele ein natürliches Ebenbild seiner selbst, eine natürliche Ähnlichkeit mit Gott verliehen, sondern auch ein übernatürliches Ebenbild Gottes, eine übernatürliche Gottähnlichkeit. Das Sein in Gott, die Teilnahme am göttlichen Leben durch ewige Anschauung und Liebe Gottes, war dieses hohe Ziel. Dadurch sollte er in ganz übernatürlicher, über alle Kräfte und Bedürfnisse der bloßen Natur hinausreichenden Weise Kind Gottes sein, da er ja in gewissem analogen Sinne durch Erkenntnis und Liebe Gottes an jenen Gütern Gottes teilnahm, die dem wesensgleichen Gottessohne natürlich sind. „Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.“ [1]).

---

[1]) Röm. 8, 29.

Dadurch sollte Gott die höchste durch die Kreatur mögliche Verherrlichung, der Mensch selbst, unter- und hingeordnet auf dieses Hauptziel, die höchste übernatürliche Glückseligkeit erfahren.

Gott ließ aber den Menschen nicht ohne die nötige Ausstattung, die denselben befähigt, sich schon hier auf Erden auf dieses hohe Ziel in proportionierter Weise vorbereiten zu können. Er hat das ganze menschliche Leben in übernatürlicher Weise erhöht und so den Menschen zum übernatürlichen Gottebenbilde gemacht.

Durch die heiligmachende Gnade ist die Seelensubstanz selbst übernatürlich verklärt, der Mensch zum Kinde Gottes, zur Teilnahme an der göttlichen Natur erhoben. [1])

Ebenso sind die Äußerungen des Seelenlebens durch die verschiedenen Arten und Grade übernatürlicher Hilfe — aktuelle Gnaden und eingegossene Tugenden — von Gott zum Übernatürlichen erhöht.

Wenn auch diese ganze übernatürliche Heilsordnung keine neue Schöpfung ist, denn sie setzt die Natur voraus und vollzieht sich an derselben nur in Form des Akzidens, indem alle übernatürlichen Gaben als Akzidentien an der Natur des Menschen erscheinen, so gehört sie doch zum Werke der Erhaltung und Regierung der Welt, und zeigt uns daher, wie alles göttliche Wirken wieder die drei Seiten göttlicher Ursächlichkeit.

Das Übernatürliche, wenn auch als Akzidens der Natur inhärierend, bedarf doch zu seiner Hervorbringung eines besonderen Eingriffes der göttlichen Wirk-

[1]) 2. Petr. 1, 4.

ursächlichkeit. Der Mensch im Stande der Übernatur stellt uns ferner eine viel höhere Art der Gottähnlichkeit dar, entworfen nach einer erhabeneren Idee des göttlichen Urbildes, und erscheint so dem Apostel als neues Geschöpf,[1]) als neuer Mensch, der nach Gott, d. h. in übernatürlicher Weise dem göttlichen Musterbilde ähnlich, geschaffen ist.[2]).

Endlich ist das übernatürliche Leben des Menschen durch Einwohnung der heiligsten Dreifaltigkeit in besonderer Weise auf das dereinstige Ziel, das Leben in Gott, hingeordnet. Diese Einwohnung ist schon auf Erden gleichsam ein Vorauskosten des ewigen Jenseitszieles und eine Hinleitung zu demselben durch die göttliche Zweckursächlichkeit.

Aktuell in vollkommenster Weise auf Gott sein übernatürliches Ziel hingeordnet ist der Mensch durch Übung der drei göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Jeder einzelne Akt aller dieser Tugenden ist, wie jede Tätigkeit des Menschen überhaupt, von der dreifachen Kausalität der ersten Ursache umfaßt, indem er nur unter Anregung und Mitwirkung Gottes sich vollziehen kann, indem er in seinem endlichen Sein und seiner endlichen Güte Gottes unendliches Sein und seine unendliche Güte in einem gewissen Grade nachahmend reflektiert und auch seinen ganz bestimmten Zweck in der göttlichen Weltordnung erfüllt. Allein in einem gewissen Sinne, sozusagen appropriando, können wir in je einer dieser Tugenden den besonderen Einfluß einer bestimmten Art der Kausalität Gottes erkennen.

---

[1]) 2. Kor. 5, 17. — [2]) Eph. 4, 24.

Gerade die Existenz des einstigen, ewigen Lebens wird durch den Glauben erfaßt. „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.[1]) (Der hl. Thomas weist nach, wie diese Definition des Apostels mit der gewöhnlichen Schuldefinition vom Glauben übereinstimmt.[2]) Der Glaube ist also der grundlegende, übernatürliche Einfluß der Wirkursächlichkeit Gottes auf die Herstellung des übernatürlichen Lebens im Menschen. Freilich schließt der Glaube auch einen bestimmten Inhalt in sich, gegebene Glaubenswahrheiten („substantia", „argumentum" im vorerwähnten Schrifttexte). Aber der Glaube als solcher verhält sich nur anerkennend bezüglich der wirklichen Existenz dieses Glaubensinhaltes, er nimmt ihn als sicher gegeben hin. Jedes andere Verhalten des Menschen dem Glaubensinhalte gegenüber (Hinneigung zu demselben, Verlangen nach demselben, Einrichtung des Lebens nach demselben) ist wohl Wirkung des Glaubens, aber nicht mehr Glaube selbst, sondern schon eine andere Tugend. Wie also die Wurzel die Existenz der Pflanze bedingt und in sich schließt, so beruht die Existenz des übernatürlichen Lebens in seiner Tätigkeit auf dem Glauben, der selbst die erste Betätigung dieses Lebens ist. Justus ex fide vivit[3]). Wesentliche Eigenschaft des Glaubens ist darum seine absolute Gewißheit und Festigkeit.

Das Wesen des übernatürlichen Lebens im Jenseits, die ewige Seligkeit selbst, wird durch die Hoffnung schon auf Erden vorauserfaßt.[4]) In der Hoffnung schwebt

---

[1]) Hebr. 11, 1. — [2]) S. Theol. 2. 2. q. 4. art. 1. — [3]) Hebr. 10, 38. — [4]) S. Theol. 2. 2. q. 17. art. 1.

dem Menschen gleichsam als Ideal, als Musterbild, das er zu erreichen trachten soll, diese Glückseligkeit in Gott vor. Darum erscheint gerade die Hoffnung als spezielle Wirkung der ideellen Ursächlichkeit Gottes im übernatürlichen Leben des Menschen. Sie nimmt, selbst formell ein Akt des Willens — wie die ausführende Tätigkeit des Künstlers seinem Entschlusse entspringt, ein gewisses Ideal nachzubilden — doch beständig Rücksicht auf den Glaubensinhalt und entlehnt vom Glauben ihre alles Schwanken ausschließende Festigkeit. Spes autem non confundit.[1]) Scio, cui credidi.[2]) Der heilige Thomas sagt darüber: „Certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scil. essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, — participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter in finem suum, secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem.“[3]) Der heilige Lehrer betont hier allerdings das Hinstreben zum Ziele, das in der Hoffnung liegt. Aber bedenken wir, was früher über Ähnlichkeit und Unterschied der vorbildlichen und der Zweckursächlichkeit gesagt wurde. Wenn der heilige Thomas hier die Hoffnung betrachtet, insofern der Wille im Akt des Hoffens von der Erkenntniskraft bewegt wird und im allgemeinen darauf hinweist, wie die Dinge vom göttlichen Intellekt bewegt werden, so stellt er hier die Hoffnung selbst in den Blickpunkt der vorbildlichen Ursächlichkeit. Denn bei der Zielursächlich-

---

[1]) Röm. 5, 5. — [2]) 2. Tim. 1, 12. — [3]) S. Theol. 2. 2. q. 18. art. 4.

keit bewegt nicht eigentlich der Intellekt, sondern das (allerdings erkannte) Zielgut in seiner Anziehungskraft als Gut auf den Willen. — Wie der Glaube Ursprung, so ist die Hoffnung Bewahrerin des übernatürlichen Lebens, und wie die Disposition zum Glauben genommen wird aus den „praeambula fidei", den sichtlichen Erweisen der göttlichen Wirksamkeit nach außen, so disponiert zur Hoffnung der Glaubensinhalt, das in der Offenbarung hinterlegte und im Glauben erfaßte übernatürliche Lebensideal. Est autem fides sperandarum substantia rerum. [1])

Das Ziel des ewigen Lebens ist die höchste Verherrlichung Gottes durch die innigste, übernatürliche Lebensgemeinschaft des vernünftigen Geschöpfes mit Gott, welche für dasselbe als Verbindung mit dem höchsten Gute zur höchsten Glückseligkeit wird. Und dieses Ziel, die übernatürliche Hinordnung auf Gott, den absoluten Selbstzweck, die oberste Zweckursache, wird angestrebt und schon teilweise voraus verkostet durch die Tugend der Liebe. So sagt der heilige Thomas: „Caritas facit hominem Deo inhaerere propter seipsum." [2])

Der innere Beweggrund der übernatürlichen Liebe ist Gott in sich selbst, Gott als absoluter Selbstzweck, die Güte Gottes an sich. Disposition zur Liebe Gottes sind Gottes geschaffene Güter, durch die uns Gott in seiner Vorsehung auf sich als höchstes Gut und letztes Ziel hinlenkt. [3]) Als Eigenschaft der Liebe ergibt sich, daß sie über alles, super omnia, sein müsse, weil ja

---

[1]) Hebr. 11, 1. — [2]) S. Theol. 2. 2. q. 17. art. 6. Ähnlich 2. 2. q. 27. art. 3. — [3]) Vgl. die zuletzt zitierte Stelle art. 3. ad 3.

über den höchsten Selbstzweck nichts hinausreicht, sondern alles auf ihn bezogen werden muß.

Das übernatürliche Leben wird durch die Liebe zu seinem Ziele und Ende geführt, darum ist die Liebe die „forma virtutum". Thomas schreibt diesbezüglich: „In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis . . . manifestum est autem, quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem." [1]) — Der heilige Thomas will, wenn er die Liebe eine „forma" virtutum nennt, diese nicht etwa auf die vorbildliche Ursächlichkeit Gottes zurückführen, wodurch unsere Auffassung abgelehnt erschiene. Er sagt direkt, die Liebe sei forma virtutum „non exemplariter seu essentialiter, sed effective". [2]) Sie ist also nicht wesentlich Form jeder Tugend, denn dann wäre jede Tugend Liebe und es gäbe außer der Liebe keine andere Tugend; sie ist auch nicht „forma exemplaris" in dem Sinne, als ob jede Tugend in ihrem Bestande eine w e s e n t l i c h e Ä h n l i c h k e i t mit der Liebe hätte, sondern nur effektiv, das heißt in ihrer Wirkungsweise hat sie den einzelnen Tugenden gegenüber eine Ähnlichkeit mit einer vorbildlichen Ursache. Wie durch die Form jedes Ding — in statu nascendi gedacht — zu seinem Ziele insofern geleitet wird, daß es durch sie dasjenige wird, was es sein s o l l, so führt die Liebe alle Tugenden, obwohl sie schon durch ihr eigentliches Material- und Formalobjekt als selbständig konstituiert sind, zu dem ihnen in der übernatürlichen Lebensordnung entsprechenden Ziel (der Verbindung mit Gott als höchstem Gute). So sagt der heilige Thomas

---

[1]) S. Theol. 2. 2. q. 23. art. 8. — [2]) L. c. ad 1 m.

auch dort, wo er die Liebe ausdrücklich mit einer forma exemplaris vergleicht[1]), sie sei nicht eine solche, „ad cujus similitudinem virtutes generentur“ (also auch nicht von unserem Standpunkt aus, der die Tugenden betrachtet, insofern Gott durch sie in uns wirkt), sondern sei Form, „inquantum ad ejus similitudinem virtutes operantur“, das heißt nichts anderes als: die Tugenden haben in der Verähnlichung mit der Liebe das Ziel ihrer Tätigkeit.

Gott hat den Menschen vom Anfange der Schöpfung an in diese übernatürliche Sphäre versetzt und ihn obendrein, da sein Leib als Mittel gegeben war, um nach außen tätig zu sein, und weil die Natur dazu bestimmt war, ihn zur Erkenntnis und Liebe Gottes als erster Ursache und höchsten Zieles zu führen, mit der ursprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis), der Gabe der Integrität ausgestattet und ihm eine vollkommene Herrschaft über die Natur verliehen.[2])

III. Die Ursünde und ihre Folgen.

Trotzdem hat mit Zulassung Gottes, der die Freiheit des Menschen nicht hindern wollte, durch den Neid des Teufels die Sünde in diese herrliche Schöpfung Gottes eingegriffen, und sie mußte darin eine gewaltige Verheerung anrichten.

Der Mensch hatte sich freiwillig gegen Gott, die oberste Wirkursache, den Herrn aller Dinge, im

---

[1]) Qu. disp. de caritate a. 3. ad 6. — [2]) Vgl. zum Ganzen S. Theol. 1. q. 94—96.

Ungehorsam empört und war dadurch gewissermaßen eine untaugliche Sekundärursache in der Hand der Erstursache geworden, und dadurch hatte er seine Existenzberechtigung eingebüßt. Darum das Todesurteil: In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.[1]) Das übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade ging sofort vollständig verloren, die Natur verlor die von der Übernatur ausfließende Gabe der Integrität, darum wurde der Leib auch seiner Natur nach sterblich, das heißt seine natürliche Sterblichkeit trat jetzt in ihre Rechte. Gott hätte den Menschen sofort sterben lassen und der verdienten Strafe überliefern können.

Die Selbstüberhebung des Menschen gegenüber der obersten Wirkursache mußte die Erniedrigung, ja gewissermaßen die Vernichtung (in bezug auf alles Übernatürliche) zur Folge haben. Die Beleidigung der göttlichen Majestät erheischte Strafe, und zwar ist die Strafe für die Auflehnung gegen Gottes Wirkursächlichkeit die „Todesstrafe“ (zunächst des geistigen, dann aber auch des körperlichen Todes).

Betrachten wir dieselbe sündhafte Tat, insofern sie sich gegen Gott als oberste ideale Ursache richtet, so zeigt sich noch eine andere Wirkung. Hier erscheint die Sünde gegenüber jenem Grade der Gottähnlichkeit, den Gott dem Menschen zugedacht hatte, als Selbstüberschätzung. Das „Eritis sicut dii“ hatte Eva verführt. Unzufrieden mit jener Gottähnlichkeit, die sie empfangen hatte, wollte sie Gott gleichen. Da aber Gott aus reiner Güte diese Vollkommenheit dem Menschen gegeben hatte, liegt in der Verwerfung derselben eine

---

[1]) Gen. 2, 17.

unendliche Beleidigung für Gott. Zur Strafe dafür ist nun der Mensch vor Gott schuldig wegen des selbst herbeigeführten Verlustes der heiligmachenden Gnade, wegen der Befleckung, die jetzt sein Wesen verunstaltet, wegen des eigenmächtig in seinem Wesen hervorgerufenen Widerspruches mit dem obersten göttlichen Vorbilde.

Darum führt diese Selbstüberschätzung des Menschen zur Selbstverschlechterung desselben, das Wort nicht im aktiven, sondern im passiven Sinne genommen, als Zustand der Selbstverschlechterung.

Diese stellt sich, wenn sie auch nicht die Natur des Menschen betrifft, doch dem früheren Zustande gegenüber als gewaltige Privation dar.

Der Verlust der heiligmachenden Gnade zieht obendrein auch den Verlust der praeternaturalen Güter nach sich, und so erscheinen Unwissenheit, Neigung zum Bösen, Schwäche und Begierlichkeit als (nach der Idee Gottes nicht gewollte) Wunden auch an der Natur des Menschen. [1])

In Rücksicht auf Gott als oberste Zweckursache erscheint aber die Sündentat mit ihrer Abwendung von Gott, dem einzigen, letzten Ziele des Menschen und der Zuwendung zum Geschöpfe speziell als große Unordnung. Diese Unordnung begründet ebenfalls den „reatus culpae“ und „poenae“. Wer sich schuldbar gegen die Ordnung erhoben hat, muß durch diese in gleichem Maße erniedrigt werden, und in dieser Depression und gewaltsamen Unterordnung liegt die Strafe. [2])

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 85. art. 3. — [2]) S. Theol. 1. 2. q. 87. art. 1.

Darum sollte der Mensch wider seinen Willen durch Strafe auf Gott als letztes Ziel hingeordnet werden, weil er sich ihm nicht freiwillig unterordnen wollte. Diese Strafe ist zunächst der Entzug jener Güter, durch welche der Mensch früher vollkommen auf Gott hingeordnet war, nämlich der supernaturalen und praeternaturalen Gaben. Die aus dem Verluste der letzteren entspringenden Wunden der Natur des Menschen zeigen sich im Lichte des Zweckgedankens nicht bloß als Verschlechterung, sondern auch als Unordnung an ihm. Die harmonische Ordnung zwischen den einzelnen Teilen der Natur war gestört, und der daraus entspringende Kampf zur Strafe für die Sünde geworden. Ja selbst die äußere Natur erhob sich zur Strafe gegen den Menschen, und nur mit vieler Mühe kann er seine Oberherrschaft über dieselbe teilweise aufrechterhalten. Zur Strafe verfiel er dem Gesetze der mühevollen Arbeit und des Leidens.

Die Strafe entspricht also beiden Momenten, welche im sündhaften Akt liegen; der Abwendung des Sünders von Gott entspricht in der Strafe die Abwendung Gottes vom Sünder im Entzuge der heiligmachenden Gnade und vieler Gnaden, die früher auch der Natur gegeben waren. Hier ist die Wurzel für die poena damni.

Der Hinwendung an die Kreatur von seiten des Sünders und der falschen Wertschätzung derselben entspricht in der Strafe die Auflehnung der Natur gegen den Sünder und das Leiden durch dieselbe. Es ist darin die poena sensus gleichsam in radice gegeben.

Nun ist aber das Prinzip der gestörten Ordnung das übernatürliche, letzte Ziel, das der Mensch nur durch die Gnade erreichen kann. Da er aber die gänz-

lich unverdiente Gnade aus eigener Kraft niemals gewinnen konnte, war er durch die Sünde von selbst einer ewigen Strafe verfallen.[1])

Es braucht darum nur die Strafe des Todes auch dem Leibe nach einzutreffen und Gott seinem übernatürlichen wirkursächlichen Einflusse gänzlich ein Ziel zu setzen mit dem Eintritte des Endzustandes, dann muß sich die Sünde verewigen und müssen Strafe des Verlustes und der Sinne unwiderruflich ihre ewige Wirkung äußern. Doch davon später.

IV. Die persönliche Sünde und ihre Folgen.

Den Vollzug der Strafe für immer und die ewige, unabänderliche Hinordnung der Sünde auf Gott, das letzte Ziel aller Dinge, hätte Gott gleich nach der Sünde durchführen können. Allein in seiner Barmherzigkeit beschloß er, die Menschen zu erlösen. Diese Erlösung wurde bewerkstelligt durch den menschgewordenen Gottessohn.

Es besteht das Werk der Erlösung in der Wiederversöhnung der sündigen Menschheit mit Gott, in der Wiederherstellung der adoptiven Gotteskindschaft der Menschen durch den menschgewordenen, wesensgleichen Sohn Gottes als Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Um diese Versöhnung für die Dauer in der Menschheit zu begründen, hat der Sohn Gottes als Wirkursache die Existenz von Gotteskindern geschaffen, indem er als

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 87. art. 3.

Priester durch sein Opfer am Kreuze die übernatürliche Gnade verdiente und sie noch jetzt durch das Meßopfer und die Sakramente in den Menschen wirkt. Er hat als vorbildliche Ursache das Wesen der Gotteskindschaft durch Beispiel und Lehre dargestellt und erläutert und setzt auch dieses Lehramt in seiner Kirche fort. Als letztes Ziel der Gotteskindschaft steht uns aber die Erreichung des übernatürlichen, ewigen Endzieles in Aussicht, und um als Zweckursache zu diesem hinzuleiten, hat Christus sein königliches oder Hirtenamt ausgeübt, herrscht noch jetzt in seiner Kirche als unsichtbares Haupt und hat seine Kirche als Reich, als „regnum coelorum“ gestiftet, um alle seine übernatürlichen Zwecke auf Erden in der Zeitenfolge zu realisieren und die Menschheit zum ewigen Ziele zu führen.

Das übernatürliche Ziel und die übernatürlichen Mittel sind also durch die Erlösung restituiert, aber die Wiederherstellung der präternaturalen Gaben für die Natur ist uns in diesem Leben nicht gegeben. Die Erbsünde wird durch die Taufe weggenommen, die heiligmachende Gnade mitgeteilt, aber die übrigen Folgen der Sünde bleiben; es bleibt der Tod, es bleiben jene Schwächezustände der Menschennatur, welche sich in der Begierlichkeit äußern, es bleiben die Leiden.

Und gerade die Herrschaft der Begierlichkeit, gerade jene Wunde der Natur, die wir im vorhergehenden als natürliche Folge der Sünde, als natürliche Verschlechterung des Menschen durch die Sünde kennen gelernt haben, gibt uns die Grundlage dafür, wie und mit welchen Folgen die Sünde auch im erlösten Menschen, auch nach der Taufe, ihr Zerstörungswerk fortsetzt.

„Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem.“ [1]) In diesen Worten des Apostels haben wir den Weg vorgezeichnet, auf welchem sich die Sünde von ihren ersten Anfängen bis zum ewigen Tode psychologisch auslebt.

Der Grund für die Möglichkeit der Sünde ist die Endlichkeit und Kontingenz und darum defektible Natur des menschlichen Willens. Alles, was nur ein endliches, kontingentes Sein hat, kann desselben verlustig werden; aus dem Nichts entstanden, strebt es gewissermaßen nach dem Nichts zurück. Weil nämlich die Geschöpfe sich nicht aus eigener Kraft im Sein erhalten können, wie sie sich dasselbe auch nicht selbst gegeben haben, sondern weil sie auf sich selbst gestellt und vom Einflusse der Ersturs ache verlassen, ins Nichts zurücksinken müßten, konnte die Scholastik mit Recht in diesem Sinne eine „tendentia ad nihilum“ der geschaffenen Dinge behaupten. Ferner kann der Wille, obwohl immaterielle, geistige Fähigkeit der geistigen Seele und als solche unzerstörbar, dennoch, da er für das Gute, und zwar für das unendliche Gute geschaffen ist, durch Verkennung dieses Gutes und Wegstreben von demselben sich gleichsam selbst aufheben. Aber mit dieser Möglichkeit der Sünde, welche auch in Adam vor der Ursünde vorhanden war und auch dann bestände, wenn die Erlösung die präternaturale Integrität der Menschennatur wiederhergestellt hätte, verbindet sich im Zustande der gefallenen Natur noch die größere Leichtigkeit zu sündigen durch die verstärkte Begierlichkeit.

---

[1]) Jac. 1, 15.

Durch Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welche die Vernunft vollkommen Gott untergeordnet war und die übrigen Fähigkeiten des Menschen der Vernunft, verloren die menschlichen Fähigkeiten die natürliche, vollkommene Hinordnung zur Tugend. So erscheint jede dieser Fähigkeiten gewissermaßen als „verwundet", der Verstand durch Unwissenheit (ignorantia), der Wille durch Hinneigung zum Bösen, Bosheit (malitia), das niedere Begehrungsvermögen teils durch Schwäche (infirmitas) nach der irasziblen Seite, teils durch Begierlichkeit (concupiscentia) im engeren Sinne nach der konkupisziblen Seite. Alle diese vier Seiten der durch die Sünde in den menschlichen Seelenkräften hervorgerufenen Unordnung kann man gemeinsam als Konkupiszenz im weiteren Sinne bezeichnen. Und diese Konkupiszenz bildet nach der Lehre des hl. Thomas das sogenannte „Materiale" der Erbsünde, wogegen die eigentliche formelle Sünde in der Privation der Gnade besteht. [1])

Diese Konkupiszenz, einerseits Folge der Sünde, wird nun auch die Ursache und ergiebige Quelle der persönlichen Sünden. Man kann eben diese Wunden der Natur in zweifachem Sinne betrachten, als Ursache der Sünde und als Wirkung derselben. Als Wirkung haben wir sie früher bei der Besprechung der Erbsünde erwogen und gesehen, daß sie hier infolge der Beraubung der heiligmachenden Gnade zunächst in der ungeordneten Hinneigung zu den sinnlichen Gütern auftreten, welche die „malitia", die Hinneigung des Willens zum Bösen, im Gefolge hat. Als Ursache aber wirken sie

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 82. art. 3.

durch diese Bosheit, die dann ihrerseits wiederum die Verstärkung der ungeordneten Hinneigung zu den sinnlichen Gütern herbeiführt. So sagt Cajetanus im Kommentar zu S. Theol. 1. 2. q. 85. art. 3: „Vulnera ista dupliciter possunt considerari. Primo ex parte nostri, ut scil. ex nostro peccato consurgunt, et sic quia prior est in peccatis conversio quam aversio, prius est impedimentum pronitatis animae ad malum quam destitutio a bono. Secundo ex parte deserentis gratiae, et sic est contrarium. Nam prius ad ablationem gratiae sequitur destitutio virium a bono virtutis et sic ipsae destitutae tendunt in propria" (nämlich zu den sinnlichen Gütern im Widerspruche mit den übernatürlichen).

So wird die Unwissenheit (ignorantia) Ursache der Sünde, wenn sie die Kenntnis aufhebt, daß eine Sache von Gott verboten ist. Diese Unwissenheit kann aber nur dann schuldbar sein, wenn sie irgendwie frei gewollt ist, darum kann sie allein ohne vorausgehenden bösen Willen keine Sünde verursachen.[1])

Anders beim sinnlichen Begehrungsvermögen mit seiner Leidenschaft und Schwäche (concupiscentia et infirmitas). Diese führen den Willen zur Bosheit (malitia) und zur Sünde, zwar nicht direkt, sondern indirekt. Einerseits wird der Wille durch eine heftige Regung des niederen Begehrungsvermögens gehindert und abgelenkt, die Stimme der Vernunft zu befolgen, indem in der einen Seelensubstanz die höhere Kraft vermindert wird, wenn das niedere Strebevermögen sich heftig regt. Anderseits wird durch die heftige Leidenschaft die Einbildungskraft vom sinnlichen Gute gefangen-

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 76.

genommen, und es läßt sich so der Wille leicht durch eine falsche Schätzung des sinnlichen Gutes zu demselben hinziehen.[1])

Direkte Ursache zur Sünde ist aber die malitia, die Hinneigung des Willens zum Bösen. Der Mensch kann aus Anhänglichkeit seines Willens an ein sinnliches Gut dieses freiwillig der Gnade vorziehen. Das wird dann der Fall sein, wenn sich jemand einen sündhaften Habitus erworben oder eine heftige ungeordnete Neigung ererbt hat und infolge des Antriebes jenes Habitus oder dieser Neigung sündigt. Oder wenn der Mensch das, was ihn von der Sünde zurückhalten könnte, im Augenblicke des Sündigens freiwillig zurückweist und abschüttelt, wie etwa die Furcht vor der Hölle, die Hoffnung auf das ewige Leben und ähnliches.[2])

Da der Mensch nun ursprünglich eine im größeren oder geringeren Grade diesen Schwächen unterworfene Natur erhält, da ja diese Wunden der Natur auch verstärkt werden können durch Vererbung, so ist er im selben Grade auch dem Kampfe gegen das „Gesetz der Sünde“ [3]) ausgesetzt.

Durch die Sünde selbst aber muß sich naturnotwendig diese „Begierlichkeit“ vergrößern. „Quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, etiam ista (die vier aufgezählten integrierenden Teile der Begierlichkeit) sunt quattuor vulnera ex aliis (außer der Erbsünde) peccatis consequentia, inquantum scil. per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 77. art. 1. — [2]) S. Theol. 1. 2. q. 78. art. 3. — [3]) Röm. 7, 23.

agendi accrescit et concupiscentia (im engeren Sinne) magis exardescit." [1]) Und so vergrößert sich durch die vermehrten Sünden, besonders einer und derselben Gattung, durch den entstehenden Habitus, auch die Anhänglichkeit des Willens an die Sünde.

Schon mit der ersten Sünde wird die natürliche Anhänglichkeit an dieselbe verstärkt. Warum würde sonst die erste Lüge, die erste Sünde des Kindes der Mutter, dem Erzieher so große Besorgnis einflößen? Wer durch seinen Beruf die Pflicht hat, täglich früh aufzustehen und nur einmal der Bequemlichkeit nachgibt, wird gleich am nächsten Morgen spüren, daß die Anstrengung des Willens eine größere sein muß, um die pflichtwidrige, natürliche Neigung zu besiegen. Nicht ohne Grund warnen die Aszeten so sehr vor der ersten schweren Priestersünde, vor der ersten sakrilegischen Messe usw.

Folgt aber der Wille dem verstärkten Schwergewichte der natürlichen, bösen Neigung immer mehr, so entsteht allmählich aus der Neigung die Disposition, und diese geht über in den Habitus.

Es ist das die natürliche Hinbewegung zur poena damni, die in der Sünde selbst liegt. Je mehr sich der Mensch freiwillig von Gott entfernt, um so größer wird auch die natürliche Abwendung von Gott im Willen selbst.

Wir können in dieser Abkehr von Gott zwei Momente unterscheiden: die Hinneigung zu einem bestimmten sinnlichen Gute, die sich habituell und bei manchen Sünden selbst durch Erwerbung körperlicher Disposition allmählich verstärkt; ferner die Abwendung von Gott

---

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 85. art. 3.

als solche oder die Neigung, überhaupt gegen sein Gewissen zu handeln. Wenn auch etwa die erstere durch natürliche Reue bekämpft oder aufgehoben wurde, so bleibt immerhin vor der eigentlichen Bekehrung, vor der übernatürlichen Rückkehr zu Gott die zweite bestehen, wie ja auch ein Mensch, der sich von einem bestimmten Punkte um eine Strecke Weges entfernt hat, durch einfachen Stillstand noch immer von diesem Punkte entfernt und abgewendet bleibt, bis er positiv den Rückweg antritt.

Es kann auch ein Habitus durch eine entgegengesetzte sündhafte Neigung oder durch einen entgegengesetzten Habitus geschwächt, aufgehoben oder ins Gegenteil verkehrt werden. In diesem Falle wird wohl das erste Moment der Willensverkehrtheit, die Neigung zum sinnlichen Gute aufgehoben und verändert, aber das zweite wird immerfort verstärkt. Unter dem Gesichtspunkt der Abkehr von Gott, der Neigung, gegen das göttliche Gesetz überhaupt zu handeln zugunsten der Selbstsucht, wächst in diesem Falle die natürliche Bosheit (Hinneigung zum Bösen, malitia). Ähnlich wie ein Mensch, der von einem Punkt aus fortschreitet und nach einer bestimmten Zeit zwar nach rechts oder links abbiegt, aber eine mit der ersten in derselben Richtung gehende Straße einschlägt, sich immer mehr von seinem Ausgangspunkt entfernt.

Stufler[1]) bespricht den Fall, „daß jemand eine schwere Sünde begeht, die er, weil sie für ihn sehr nachteilige zeitliche Folgen hat, bereut, mit dem festen Vorsatze, sie nie mehr zu begehen“. Oder „es kann

---

[1]) Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. S. 112.

auch geschehen, daß jemand im Laufe der Zeit die Neigung zu irgendeiner Sünde verliert aus rein natürlichen Beweggründen". Wenn nun derselbe Autor glaubt, daß von einer natürlichen Verhärtung des Willens nach der thomistischen Theorie hier keine Rede sein könne, so ist eben auch hier auf das zweifache Moment in derselben hinzuweisen. Diese bloß natürliche Reue ist vielleicht entstanden im Widerstreben gegen die Gnade zur übernatürlichen und hat dann die Hinneigung des Willens, nach selbstsüchtigen Motiven gegen das Gewissen zu handeln, gewiß nicht aufgehoben. Oder es wird in einem solchen Falle auch noch die eine oder die andere aktuelle, sündhafte Neigung vorhanden sein, denn wegen einer einzigen, im Augenblicke des Todes ganz vergessenen, schweren Sünde wird kaum jemand verdammt werden. Wir müssen doch annehmen, daß Gott auch einem solchen Sünder die hinreichende Gnade geben wird oder früher bereits gegeben hat, von seiner Sünde loszukommen. Durch Widerstreben gegen diese Gnade ist sicher die Bosheit des Willens, im allgemeinen der Gnade zu widerstehen, verstärkt worden und er tritt mit dieser Bosheit im angegebenen Falle in den Endzustand ein.

Wenn der Fall aufgestellt wird, daß jemand mit einer bloßen unvollkommenen Reue ohne Sakramentenempfang stirbt[1], so darf dieser Kasus nicht in Widerspruch gestellt werden mit dem allgemein von den Theologen angenommenen Satze, daß Gott jedem Sünder die hinreichende Gnade gibt. Durch Nichtbenutzung derselben hat er eine schlechte Willensneigung bekundet,

---

[1]) Stufler, l. c. S. 113.

die niemals und durch nichts zurückgenommen ist, und mit der er in den Endzustand hinübergeht.

Bezüglich der ganz vergessenen Sünden ist ferner zu bemerken, daß sie nicht förmlich widerrufen sind, daß häufig neben ihnen auch noch andere aktuelle, böse Neigungen bestehen und daß, eben solange sie nicht widerrufen sind, doch noch eine gewisse, in der Seele schlummernde Hinneigung zu ihnen bestehen kann, wie der Mensch auch die gewisse Fertigkeit für eine Sprache oder Kunst, die er einmal sprach oder übte, nicht ganz verliert. Es brauchte nur vielleicht eine stärkere Versuchung, die Gott nicht zuläßt, um die Schuld des Menschen nicht noch zu vergrößern, und die alte Neigung würde wieder lebhaft erwachen.

Wir brauchen ja nicht anzunehmen, daß böse Willensneigungen, die schon längst erstickt sind, mit dem Eintritte ins Jenseits plötzlich wieder aufleben. Das wäre eine Vergewaltigung des Willens. Es wird nicht die Neigung zu allen den Sünden, für die jemand gestraft wird, mit dem Eintritte des Endzustandes gleichsam künstlich wieder ins Leben gerufen, wenn sie nicht im Augenblicke des Todes da war.

Aber, den Satz vorausgesetzt, daß Gott allen Sündern wenigstens die hinreichende, übernatürliche Gnade nicht verweigert, können wir bei jedem Sünder konstatieren, daß er sich gleichsam als Resultierende seines ganzen Sündenlebens wenigstens irgendeine böse Willensneigung zugezogen hat, irgendeinen Grad der Geneigtheit oder Fertigkeit, gegen sein Gewissen zu handeln — und das ist die Bosheit des Willens, mit der er im Falle des Todes in den Endzustand eintritt.

Wir können nach dem Gesagten die Wirkung der fortgesetzten Sünde im Menschen in Parallele stellen zu den Gesetzen, nach denen sich ein fallender Körper bewegt. Die Richtung der Bewegung bleibt bei einem Körper, der seiner Schwere überlassen ist, immer dieselbe. Ebenso auch beim Abfalle von Gott durch die Sünde. Der Mensch kann implicite, durch ungeordnetes Anhängen an ein sinnliches Gut, von Gott wegstreben (durch Begierlichkeit oder Schwäche) oder explicite, mit Bewußtsein seiner Abkehr von Gott als solcher (durch Bosheit). Im ersteren Falle erfolgt der Abfall nach der Schwere der Konkupiszenz, die eben als materiale peccati den Menschen im Zustande der gefallenen Natur wie ein Bleigewicht hinabzieht. Im zweiten Falle ist die Fallgeschwindigkeit von Anfang an wie durch einen Wurf von der Bosheit des Willens beschleunigt. Immer aber gesellt sich, wenn der Fall nicht aufgehalten wird, ein beständiges Augment dazu, je länger er dauert. Die Bosheit des Willens, entweder die bestimmte, habituelle, sündhafte Hinneigung zu einem sinnlichen Gute, oder die allgemeine Neigung, ohne Rücksicht auf Gesetz und Gewissen zu handeln, wird immer größer, und durch diese ganz natürliche, nach psychologischen Gesetzen vor sich gehende Verstärkung der bösen Neigung versinkt schließlich der Wille im Abgrunde der Verstocktheit, entweder schon auf Erden in der Sünde wider den heiligen Geist oder doch gewiß im Jenseits unter der strafenden Hand Gottes, die ihm jetzt nicht mehr wie im Leben die hemmende und rettende Gnade anbietet.

V. Die Reaktion gegen die Sünde.

Auch von der Wirksamkeit der Gnade muß des Zusammenhanges halber hier gehandelt werden. Wenn auch jede Sünde nach der gegebenen Erklärung eine gewisse Verstärkung der natürlichen Bosheit, der Hinneigung des Menschen zum Bösen verursacht, so ist doch klar, daß diese böse Neigung in den ersten Anfängen, wo sie als bloß schwache Inklination auftritt, vom Willen leicht selbst auch mit seiner natürlichen Kraft wieder überwunden werden kann, und sie kann auch im späteren, verstärkten Stadium mittels der Gnade besiegt werden.

Wie nämlich im Stande der gefallenen Natur durch Abwendung vom übernatürlichen Ziele eine natürliche Anhänglichkeit des Willens an die Sünde, eine gewisse Verschlechterung der Natur entsteht und vermehrt wird, so ist im Menschen, der vom Schöpfer für das übernatürliche Ziel angelegt ist, doch auch eine gewisse natürliche Reaktion gegen die Sünde begründet, welche den Anknüpfungspunkt für die Gnade bildet, durch welche der Mensch wieder in das richtige Verhältnis zu Gott zurückgeführt werden kann. Es ist das die natürliche Folge des strafenden Gewissens, die Gegenwirkung, die sich in der Menschennatur gegen die ihr in der Sünde angetane Gewalt erhebt.

Infolge des vom Menschen mehr oder weniger klar erkannten Gewissensausspruches stellen sich gewisse Gefühlszustände ein. Sie äußern sich hauptsächlich in drei Momenten, die wir in Gegensatz bringen können zu dem dreifachen Widerspruch gegen Gottes Allursächlichkeit, wie er in der Sünde liegt.

Ist die Sünde eine Empörung gegen Gott, eine Absage an die oberste Wirkursache, welche den Menschen gleichsam seiner Existenzberechtigung beraubt, so erhebt sich in ihm, sobald sich das Gewissen regt, die Furcht. Es tritt das Bewußtsein ein, daß man etwas getan hat, was unbedingt und absolut nicht hätte geschehen sollen. Der kategorische Imperativ des Gewissens läßt sich nicht abweisen und kündigt sich dadurch als von einer höheren, absoluten Macht herstammend an. Das Bewußtsein, dieser höchsten, absoluten Macht entgegengehandelt zu haben, führt die Furcht vor derselben herbei, und diese zeigt sich in jedem, auch dem ungebildetsten Menschen nach der Sünde wenigstens durch das bange Gefühl des Unbehagens.

Schließt die Sünde als Abkehr von Gott, der obersten Idealursache, eine Verschlechterung des Menschen in sich zu der dem Menschen vom Schöpfer zugedachten Gottähnlichkeit, so zeigt das Gewissen sofort diesen Widerspruch an, und es äußert sich im Menschen die Scham über seine Tat.

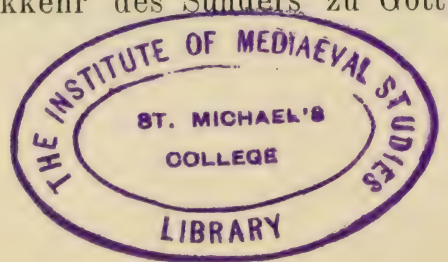
Ist endlich die Sünde als Widerspruch gegen Gott, die oberste Zweckursache, eine große Unordnung, die Strafe nach sich zieht, so entsteht als natürliche Reaktion im Menschen die Reue, das Bestreben, die rechte Ordnung wieder herzustellen, den Willen wieder auf das wahre Gut als Ziel zu beziehen und dadurch der Strafe zu entgehen.

So äußert das Gewissen, wenn es sein strafendes Urteil gesprochen, auch eine natürliche, selbst auf das Gefühl einwirkende Kraft, und selbst bei ganz ungebildeten Menschen erhebt sich nach der Sünde das Gefühl der Furcht, Scham und Reue. So wird das natürliche Schwer-

gewicht der Konkupiszenz, das uns belastet, auch schon durch ein natürliches Gegengewicht in etwa paralysiert. Anfangs regen sich diese Folgen des Gewissens noch viel stärker, und es müssen diese heilsamen Schranken, die einer allzu schnellen Verfestigung in der Bosheit gezogen sind, erst gleichsam ganz niedergerissen werden, bis die Sünde über den Menschen ihre volle Herrschaft gewinnen kann. Die Furcht ist gerade im kindlichen und jugendlichen Sünder besonders stark; die Scham äußert sich bei jenen Sünden, welche, wie zum Beispiel Trunksucht und Unzucht, der vernünftigen Menschennatur am meisten entgegen sind, am heftigsten, und so wird gerade den unbändigsten aller sinnlichen Triebe auch der stärkste, natürliche Widerstand geboten. Die Reue ist naturgemäß dort am stärksten, wo die Folge der Sünde, die natürliche Strafe der Sünde, das Ungeordnete an derselben am meisten zum Bewußtsein bringt, und so sehen wir oft ergraute Sünder von der bittersten Reue gequält unter der Wucht der Sündenfolgen.

Diese natürliche Reaktion gegen die Sünde wird wohl in seltenen Fällen bei Mangel an Erziehung und sehr schweren, ererbten bösen Neigungen nicht sehr stark sein, aber doch niemals ganz fehlen. Unter normalen Umständen wird sie aber durch die natürliche und übernatürliche Erziehung des Menschen noch gestärkt und befestigt und bildet zugleich den Anknüpfungspunkt für die Gnade, um den Sünder auch übernatürlich zu erheben.

Die Kirche hat darum, geleitet vom heiligen Geiste, wahre psychologische Meisterschaft gezeigt, wenn sie die Rückkehr des Sünders zu Gott unter der Leitung



des Glaubens auf folgende Weise beschreibt: „Disponuntur autem ad ipsam justitiam . . . dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore [1]), illumque tamquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt (das heißt sie kehren zu ihrem Ziele in Gott wieder zurück, soweit eine solche Rückkehr in der Reue implicite gegeben ist), ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante Baptismum agi oportet." [2]) Es wird mit diesen Worten geschildert, wie durch die aktuelle Gnade und den vorausgehenden Glauben zuerst die ganze natürliche Reaktion gegen die Sünde nach der dreifachen Richtung, wie sie oben geschildert wurde, in die übernatürliche Sphäre erhoben wird, so zur Erlangung der Rechtfertigung führt, um dann zum übernatürlichen Leben in der Betätigung der drei göttlichen Tugenden hinüberzuleiten.

Die übernatürliche Reue muß insofern zur vollständigen Aussöhnung mit Gott führen, als sie die Rückkehr des Menschen zu seinem letzten Ziele bedeutet und daher die Unordnung, die in der Sünde gelegen ist, wieder aufhebt.

---

[1]) Die Scham des Sünders als Bewußtsein des Widerspruches mit der gottgewollten Verfassung seines Seelenzustandes wird durch den Glauben übergeleitet zur Wertschätzung und zum Begehren des übernatürlichen Lebensideals in der in Christus gegebenen Hoffnung; man vergleiche dazu das früher über die Hoffnung und ihr Verhältnis zur vorbildlichen Ursächlichkeit Gottes Gesagte. — [2]) Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6.

Dieser Unordnung entspricht eine doppelte Strafe, die „poena damni“, die Abkehr Gottes vom Sünder, und die „poena sensus“, die positive Strafe durch die Geschöpfe, wie früher erörtert worden. Der ersteren arbeitet der Sünder entgegen durch die Zuwendung seines Willens zu Gott; dadurch wird die Bosheit des Willens aufgehoben oder, besser gesagt, unschädlich gemacht und der Mensch für die Eingießung der Gnade vorbereitet. Ist diese Zuwendung eine ganz vollkommene, so daß der Sünder mit vollkommener Liebe zu Gott, seinem letzten Ziele, zurückkehrt, so ist nach Gottes Versprechen [1]) damit schon die volle Rechtfertigung gegeben. Ist die Liebe zu Gott unvollkommen, so muß wenigstens die Erfüllung einer Bedingung noch hinzutreten, der Empfang des Sakraments (der Taufe oder der Buße), damit die volle Aussöhnung mit Gott erfolge.

Die positive, zeitliche Strafe muß aber, weil von der Ordnung der Gerechtigkeit gefordert, vom Sünder anerkannt und auf sich genommen werden, und so verliert die Sündenstrafe etwas von dem Charakter der Strafe, weil sie nicht mehr ganz unfreiwillig, keine zwangsweise Depression des Sünders mehr ist. Die nach der Sünde zurückbleibende zeitliche Strafe wird dadurch zur Genugtuung, zur satisfaktorischen Sühne, indem der Sünder entweder freiwillig Bußstrafen auf sich nimmt oder die von Gott verhängten Leiden geduldig trägt. [2])

Zu diesen Strafen gehört auch dann die durch die Erbsünde verursachte und durch spätere persönliche Sünden verstärkte Schwächung der natürlichen Kräfte des Menschen. Die vier „Wunden“ der menschlichen

---

[1]) Joh. 14, 23. — [2]) S. Theol. 1. 2. q. 87. a. 6. et 7.

Natur, auch manche erworbene Disposition oder mancher erworbene Habitus zur Sünde bleiben als natürliche Folge und Strafe der Sünde, auch im Gerechtfertigten zurück. Sie sind für den Willen, nachdem er sich von der „freiwilligen" Bosheit losgerissen hat, ein Gegenstand des Bedauerns, eine satisfaktorische Sündenstrafe, so daß der Apostel seufzt: „Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?" [1]) Sie sind zugleich ein beständiger Ansporn zur Wachsamkeit und zum Gebete, weil sie die Gefahr des Rückfalles in sich schließen, so daß der Heiland mahnt: „Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma." [2])

Aber trotz aller Schwierigkeiten und Kämpfe hat der gute Wille die Versicherung: „Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur." [3]) Die erlösende Kraft Christi feiert in der Bekehrung der Sünder und selbst solcher, die oft schon in hohem Grade auch natürlicherweise in der Sünde verfestigt waren, ihre höchsten Triumphe. Und die Gnade, wenigstens die vollkommen und wahrhaft zum Heile hinreichende Gnade, verweigert Gott keinem Menschen, der noch im Pilgerstande ist. Solange der Mensch auf Erden ist, will ihn Gott auf sein übernatürliches Ziel hinlenken und wenigstens durch die Benutzung der nie verweigerten Gebetsgnade, die der Schlüssel zu allen übrigen ist, kann der Mensch dieses Ziel immer wieder finden.

[1]) Röm. 7, 24. — [2]) Matth. 26, 41. — [3]) 2. Kor. 12, 9.

VI. Die Sünde wider den heiligen Geist.

Wenn aber der Mensch die Gnade nicht benutzt und die Sünde, wie wir es im vorhergehenden betrachtet haben, sich im Willen des Menschen immer mehr festsetzt, so lebt sie sich ganz natürlich aus zur Verstocktheit, sie wird zur sogenannten Sünde wider den hl. Geist.

Als natürliches Substrat für die Sünde, als Ursache und sogenanntes „Materiale“ derselben, haben wir die Begierlichkeit kennen gelernt. Diese äußert sich als Widerspiel der wahren, gottgewollten Verbindung des Menschen mit Gott in dreifacher Weise.

Die Begierlichkeit des Fleisches, die concupiscentia carnis, wird vom hl. Thomas mit Recht zurückgeführt auf die ungeordnete Begierde nach den Dingen, „quibus natura corporis sustentatur“.[1]) Sie ist also die Herabziehung der Existenz des Menschen ganz in die Sphäre des Sinnlichen und die gottwidrige Behauptung dieser Existenz nach der sinnlichen Seite. „Dic, ut lapides isti panes fiant“ [2]), also Erhaltung des sinnlichen, leiblichen Lebens gegen Gottes Willen. Sie widerstrebt daher direkt dem Einflusse Gottes als Wirkursache, der darauf hingeordnet ist, den Menschen als übernatürliches Ebenbild Gottes darzustellen, der will, daß die sinnliche Existenz des Menschen um der geistigen und übernatürlichen willen da sei und ihnen untergeordnet werde. Begibt sich der Mensch immer mehr unter die Herrschaft dieser Begierlichkeit, so sinkt er allmählich von der Existenzweise als vernünftiges Wesen herab, sie

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 72. art. 5. — [2]) Matth. 4, 3.

vertiert ihn, und geradezu entgegen ist sie der Existenz des übernatürlichen Lebens, dessen Wurzel im Glauben sie untergräbt. Daher die Worte des Heilandes: „Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei“ [1]), und darob die notwendige Folge, daß der unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehende Mensch zum Unglauben kommt. Er kommt zur Sünde wider den hl. Geist durch Widerstreben wider die erkannte übernatürliche Wahrheit.

Die Begierlichkeit der Augen, concupiscentia oculorum, leitet der hl. Thomas ab aus der Begierde nach jenen Dingen, die „delectabilia sunt secundum apprehensionem imaginationis aut alicujus hujusmodi apprehensionis“. [2]) Sie ist also die Herabziehung des menschlichen Wesens als eines animal „rationale“ in die Niederung des Sinnlichen. Der Mensch bleibt bei der sinnlichen Erkenntnis der Dinge stehen, beim phantasma, und schätzt und begehrt sie nur nach der sinnlichen Seite. Sie ist direkt entgegengesetzt der Wirksamkeit Gottes als Urbildes aller Dinge, die uns als unserem Wesen entsprechendes Gut das Geistige und Übersinnliche, ja das Übernatürliche zeigt und als unser letztes, höchstes Gut die Vereinigung mit dem höchsten, unendlichen Geiste in der ewigen Anschauung Gottes vorhält. Ist die übernatürliche Hoffnung das Streben nach der ewigen Seligkeit, so ist die Begierlichkeit der Augen das Streben nach der irdischen Seligkeit. Zeigt uns die Hoffnung das Wesen Gottes als Ziel unseres Glückseligkeitstriebes, so umgibt die Augenlust die irdischen Dinge mit einem falschen, zauberhaften

---

[1]) Matth. 4, 4. — [2]) S. Theol. an der letztzitierten Stelle.

Schein, als ob sie den Menschen wahrhaft glücklich machen könnten. „Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.“ [1]) An die Stelle des Ideals der übernatürlichen Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft rückt das menschliche Kulturideal, das nicht mehr dem übernatürlichen untergeordnet, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird. Daher die Schwierigkeit für die „Reichen“, das ewige Leben zu erlangen [2]); und wenn sich diese Konkupiszenz vollkommen im Menschen auslebt, so führt sie notwendig zur Sünde wider den hl. Geist, durch Kampf gegen die christliche Hoffnung: zur Verzweiflung, wenn der Mensch die Nichtigkeit der falschen, irdischen Güter erkannt hat, oder zur Vermessenheit, solange der trügerische Schein noch vorhält. Weshalb der Heiland gerade bei dieser Versuchung die Pflicht des Gottesdienstes hervorhebt, in der sich des Menschen Hoffnung auf Gott und sein Streben nach dem übernatürlichen Lebensideal äußert. „Vade satana. Scriptum est enim: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.“ [3])

Die Hoffart des Lebens (superbia vitae), als ungeordnete Begierde nach Auszeichnung, ist die Herabziehung des menschlichen Zieles aus der übernatürlichen Sphäre. Der Mensch betrachtet sich in seinem bloß natürlichen Sein als Selbstzweck und ordnet in ungeordneter Weise die anderen Menschen und Dinge sich unter. Er widerstrebt also der Zweckursächlichkeit Gottes, die unbedingt alles auf Gott, das höchste unendliche Gut beziehen und letztlich demselben unterordnen muß. Zeigt uns nun die göttliche Tugend der

---

[1]) Matth. 4, 9. — [2]) Luk. 18, 25. — [3]) Matth. 4, 10.

Liebe als das höchste, um seiner selbst willen zu erstrebende Gut, als letztes Ziel, Gott den Herrn, so muß die Hoffart des Lebens, wenn sie allgemach im Menschen zur Herrschaft kommt, diese Liebe vollständig ertöten und führt so zur direkten und ureigentlichsten Sünde wider den hl. Geist, zur beharrlichen Unbußfertigkeit. Sie wird so zum beständigen und prinzipiellen Kampfe gegen die Gnade Gottes, zur Herausforderung Gottes, als ob auch er sich dem Menschen und seinem Willen unterordnen sollte. Angedeutet ist diese Folge durch die Worte: „Mitte te deorsum etc.“.[1]) Daher das fernere Heilandswort: „Non tentabis Dominum.“ [2])

Selbstverständlich kommt diese äußerste und letzte Konsequenz der einzelnen Arten der Begierlichkeit, die sich immer als direkter Gegensatz gegen die übernatürliche Ordnung, als förmlicher Kampf gegen eine der drei göttlichen Tugenden darstellt, erst dann zum vollendeten Ausdrucke, wenn sich der Mensch ganz und gar mit seinem höheren Strebevermögen in den Dienst der Begierlichkeit gestellt hat, wenn aus dem „homo spiritualis“ vollständig ein „homo animalis“ geworden ist.[3]) Daß dieser Zustand aber einmal eintreten muß, wenn der Sünder beständig und freiwillig in seiner gottabgewandten Richtung verharrt, leuchtet nach dem früher Gesagten ein.

Der hochmoderne Philosoph Friedrich N i e t z s c h e [4])

---

[1]) Matth. 4, 6. — [2]) Matth. 4, 7.) — [3]) Vgl. I. Kor. 2, 14. — [4]) Vgl. über Nietzsche vom kathol. Standpunkte: Msgr. Dr. Engelbert Fischer, „Friedrich Nietzsche. Der Antichrist in der neuesten Philosophie“, Regensburg 1901, und Dr. Ernst Seydl, „Also sprach Zarathustra.“ Eine Nietzsche-Studie. (Frankfurter Broschüren. XXI. 1902. Heft 9.)

hat nicht undeutlich gezeigt, wie weit eine prinzipielle Ablehnung aller übernatürlichen Beziehungen schließlich führt. Er, der nach mancherlei Wandlungen in seinen Anschauungen schließlich bis zu seinem blasphemischen „Antichrist“ gekommen ist, zeigt uns drei Hauptmotive seiner Spekulation, die sich in ihrem innersten Kern als direkte Absage an Gott nach seiner dreifachen Kausalität entpuppen. „Wille zur Macht“ — nichts anderes als Streben nach „Existentia a se“ für den Menschen, nicht mehr Dasein von Gottes Gnaden, sondern von eigenen Gnaden. „Ideal des Übermenschen“ — Erhöhung des Menschenwesens über das ihm von Gott gesteckte Ideal hinaus, nicht mehr Wesen von Gottes Gnaden, sondern von eigenen Gnaden. „Umwertung aller Werte“ — nichts anderes als Umkehrung aller von Gott bestimmten und auf sich bezogenen Zwecke (denn „Wert“ steht ja im Zusammenhange mit dem Zweckbegriffe). Um nicht zu Gott geführt zu werden, will der Mensch die sichtliche Zweckordnung der Dinge verkehren. Er will Selbstzweck sein, nicht mehr notwendig auf Gott bezogen. Nietzsche gesteht offen, daß er „die drei bösesten Dinge: Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht“, die bisher am besten „verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet“ wurden, „menschlich gut abwägen“ wolle. Und diese Abwägung ist eine überschwengliche Seligpreisung der dreifachen Begierlichkeit. [1]) Im Zusammenhalte mit den vielen blasphemischen Äußerungen Nietzsches, mit dem oft wiederholten Satze: „Gott ist tot“, mit dem grundsätzlichen Hasse gegen alles Christen-

---

[1]) Vgl. Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“. Leipzig 1900. S. 274—280.

tum, ja gegen seine eigenen, früheren Ideale, wenn sie ihm zum Christentume hinzuführen schienen [1]), wird uns diese Auslegung seiner Hauptlehrsätze nicht verwegen erscheinen. Nietzsches titanenhafte Geistesarbeit endete in der Nacht des Wahnsinnes. Über die Grenzen, die uns Gottes Allursächlichkeit gesteckt hat, kann eben der Mensch nicht hinauskommen.

Nichts anderes als ein solches prinzipielles Hinausstreben über diese Grenzen liegt auch in der Sünde wider den hl. Geist, wie sich aus dem ergibt, was der hl. Thomas über dieselbe sagt. Sie ist ihm zunächst eine Sünde „ex certa malitia", also schon direkt entspringend aus bösem Willen, und diese Bosheit zeigt sich in der Zurückweisung dessen, was den Menschen von der Sünde zurückhalten konnte. [2]) Der hl. Lehrer gibt zwar zu, daß diese Sünde in seltenen Fällen als Anfangssünde ohne vorausgegangene, damit im direkten Zusammenhange stehende Sünden begangen werden könne. Aber meistens setze sie andere Sünden voraus. Umgekehrt aber ist es sicher, daß die fortgesetzte, vollkommen freiwillige schwere Sünde endlich und allmählich zur Sünde wider den hl. Geist führen muß. [3])

---

[1]) Vgl. z. B. Seydl, a. a. O. S. 267. — [2]) S. Theol. 2. 2. q. 14. art. 1. — [3]) Vgl. l. c. art. 4. — Zu dieser Stelle bemerkt Cajetanus in seinem Kommentare: „Non est quaestio, an homo possit peccare in Spiritum Sanctum, antequam peccet in aliis peccatis, sed an homo mundus a peccato per poenitentiam, vel innocentiam baptismalem, vel etiam per hoc, quod nunquam peccavit mortaliter, posset peccare in Spiritum Sanctum primo. Et hunc esse sensum intentum ab Auctore littera manifestat, respondens diversimode de casu perfectorum et de casu male dispositorum. Horum enim aliqui, [qui] scil. ante confessionem et contritionem assueti sunt desperationibus, infidelitatibus et

Ist der Sünder durch Hingabe seines Willens an einen bestimmten sündhaften Habitus nach einer gewissen Richtung oder durch beständiges Handeln gegen sein Gewissen im allgemeinen in der Bosheit gefestigt, dann zieht ihn sein verkehrter Wille allmählich dahin, das abzuweisen, was seiner sündhaften Neigung im Wege steht.

Das fließt aber nach Thomas aus dreifacher Quelle: „ex parte judicii, ex parte donorum Dei et ex parte ipsius peccati". [1])

Das Gericht zeigt die göttliche Barmherzigkeit in der Belohnung der Guten und die göttliche Gerechtigkeit in der Bestrafung der Bösen. Je nachdem der Sünder die Hoffnung auf die erste oder die Furcht vor der letzteren grundsätzlich abweist, entsteht Verzweiflung oder Vermessenheit.

Die Gaben, durch welche Gott uns von der Sünde zurückhält, sind seine Wahrheit und seine Gnade. Durch Zurückweisung derselben entsteht Bekämpfung der erkannten Wahrheit und Haß um der Gnade Gottes willen.

Die Sünde enthält in sich Unordnung und darum Häßlichkeit sowie die Erlangung eines endlichen Gutes, das den Menschen nicht wahrhaft befriedigen kann — beide Momente geeignet, den Menschen von der Sünde loszureißen. Das grundsätzliche Festhalten an beiden führt zur Unbußfertigkeit und Verstocktheit.

Diese dreifache Einwirkung Gottes auf den Menschen, um ihn von der Sünde zurückzuhalten, zeigt sich deutlich als die dreifache Seite der Allwirksamkeit Gottes.

---

luxuriis absque multa difficultate recidivando, contemnunt Spiritum Sanctum propter reliquias praecedentium scelerum ad hoc disponentium." — [1]) S. Theol. l. c. art. 2.

Die „Zuteilung“ von Lohn und Strafe ist ein Ausfluß der göttlichen Wirkursächlichkeit, daher das vollständige Absehen von beiden einer Leugnung der Wirksamkeit Gottes gleichkommt. „Gott kann mich nicht strafen“, sagt der Vermessene, „Gott kann nicht mehr verzeihen“, der Verzweifelnde. Dadurch wirkt der Mensch auch jenem ersten Moment des Gewissens entgegen, das ihn wieder auf Gott, die oberste Wirkursache, hinlenken möchte, nämlich der Furcht. Er wirft sie entweder ganz ab oder er gibt sich ihr so unvernünftig hin, daß er jede andere Beziehung zu Gott ausschließt.

Die Gaben der Wahrheit und Gnade sind wohl auch an sich Wirkungen der göttlichen Macht, aber die verschiedenen Grade, in denen sie sich verwirklichen in den einzelnen Menschen, haben ihren Grund in den göttlichen Ideen, in der Urbildlichkeit Gottes. Der Sünder will sie ja gar nicht anerkennen als Ausflüsse der göttlichen Wirksamkeit, er hält sie für ein Phantom und bekämpft sie in ihrer Idee. Die Bekämpfung der erkannten Wahrheit ist eine Zurückweisung des übernatürlichen Lebensideals und die Bekämpfung der göttlichen Gnade im Nächsten eine Zurückweisung der Verwirklichung dieses Lebensideals. Damit ist auch die Scham vor der Sünde bekämpft, weil dasjenige zurückgewiesen wird, was sie nährt und erhält. Der Sünder will sich nicht mehr zu schämen haben vor Gott und nicht mehr vor seinen frommen Mitmenschen.

Die Unordnung und Häßlichkeit endlich, welche in der Sünde liegt, ergibt sich daraus, daß der Sünder Gott, das höchste Gut, verwirft und an seine Stelle ein endliches Gut setzt. Daran prinzipiell festhalten, heißt also

Gott als Ziel verwerfen. Unbußfertigkeit und Verstocktheit als Sünde wider den hl. Geist besagt darum die volle Abkehr des Menschen von Gott als letztem Ziele und ist der direkte Widerspruch gegen jede Reue.

Es könnte vielleicht auffallen, daß wir die „Bekämpfung der christlichen Wahrheit“ bei der Ableitung der Sünden wider den hl. Geist aus der dreifachen Begierlichkeit in Gegensatz gebracht haben zur Wirkursächlichkeit Gottes, später aber bei Besprechung der Natur dieser Sünden in Gegensatz zu dessen vorbildlicher Ursächlichkeit. Ebenso wurden die Sünden wider den hl. Geist gegen die Hoffnung anfangs als Widerspruch zur vorbildlichen göttlichen Ursächlichkeit dargestellt, später als Widerspruch zur göttlichen Wirkursächlichkeit.[1])

Man kann eben den Kampf gegen den Glauben und die Hoffnung betrachten als Zurückweisung der „Gnade“ zum Glauben und Hoffen oder aber als Zurückweisung des „ideellen Inhaltes“, den Glaube und Hoffnung dem Menschen bieten. Es ist ein Unterschied, ob man die Sünden wider den hl. Geist in ihrem „Ursprunge“ aus der dreifachen Begierlichkeit herleitet, oder deren einzelne „Effekte“ bespricht, nachdem sie sich bereits im Willen festgesetzt haben. Und so läßt sich gewiß begründeterweise behaupten, daß die Begierlichkeit des Fleisches, die den Menschen sogar physisch beeinflußt, der Glaubensgnade als „Wirkung“ Gottes Hindernisse bereitet, während der Glaube im Widerstreben gegen denselben zunächst als

[1]) Vergleiche das im ersten Abschnitte über gegenseitige Durchdringung der einzelnen göttlichen Kausalitäten Bemerkte.

„Ideal“ abgewiesen wird, und daß anderseits die Begierlichkeit der Augen gewiß zur Zerstörung des „übernatürlichen Lebensideals“ führt, während Verzweiflung und Vermessenheit, wenn sie im Willen bereits herrschend geworden sind, mehr als alle anderen Sünden gerade der „Wirksamkeit“ der Gnade den Weg versperren. Übrigens gehen die einzelnen Sünden wider den hl. Geist leicht ineinander über und führen schließlich zur Unbußfertigkeit, der sie im Effekt ja alle gleichkommen, sobald sie einzeln ihren Höhegrad erreicht haben.

Es kann also der Mensch, wenn er sich mit seinem freien Willen der Sünde vollkommen hingibt, schon auf Erden zu einer gänzlichen Abkehr von Gott gelangen in der „Sünde wider den hl. Geist“.

Wenn es sich nun handelt um das Verhalten des Sünders im Jenseits, so dürfen wir nicht sagen, daß bloß die Sünde wider den heiligen Geist zur ewigen Unbekehrbarkeit führt und daher die „ewige“ Verdammnis nach sich zieht, sondern wir können vielmehr psychologisch nachweisen, daß der im Zustande der schweren Sünde überhaupt Verstorbene im Jenseits zum Sünder wider den hl. Geist wird, ohne daß Gottes Heiligkeit irgendwie daraus ein Vorwurf gemacht werden könnte.

VII. Die Sünde im Jenseits.

§ 1. Der Endzustand.

Daß Gott dem Menschen die „übernatürlichen“ Gnadengaben nicht schuldet, ist aus ihrem Begriffe selbstverständlich. Nun will aber Gott keinem Menschen die hinlängliche Gnade zur Bekehrung verweigern, solange er in diesem Leben ist. Mit dem Tode aber hört jeder übernatürliche Gnadeneinfluß Gottes für den Menschen auf, außerdem erfolgt beim Gerichte die Zuteilung des vollkommen gerechten Ausmaßes der Strafe für die im Leben begangenen Sünden, welche Strafe, weil die Sünde ohne Gnade niemals mehr getilgt werden kann, ewig sein muß. Aus beiden Momenten ergibt sich die Bedeutung des sogenannten „status termini“.

Wir können auch diesen Endzustand wieder unter den Gesichtspunkt der dreifachen göttlichen Kausalität stellen. Wir haben früher erörtert, daß der Mensch durch Empörung gegen Gott, die oberste Wirkursache, seine Existenzberechtigung verloren hat. Nun lehrt uns die Offenbarung, daß Gott den Menschen, dem er einen unsterblichen Geist gegeben hat, zwar niemals vollständig vernichten, aber dem bis zum Tode unbekehrten Sünder fortan gänzlich die übernatürliche Gnade entziehen will. Darauf weisen alle jene Ausdrücke hin, welche die Quellen der Offenbarung dafür anführen, daß nach dem Tode jede verdienstliche Wirksamkeit aufhöre. Zum Beispiel Ekkl. 9, 10; Ekkli. 14, 13; 2. Kor. 5, 10; Gal. 6, 9 und andere. Besonders die

Worte des Herrn: „Venit nox, quando nemo potest operari.“ [1]) Hier handelt es sich um jene Wirksamkeit, welche die Offenbarung hauptsächlich im Auge hat, das ist die übernatürliche Heilstätigkeit zur Erlangung des übernatürlichen Zieles. Diese ist mit dem Endzustande einfachhin abgeschlossen, weil Gott dazu nicht mehr mitwirken will.

Der Sünder hat durch seine Schuld in seinem Wesen einen Widerspruch herbeigeführt zu jenem Grade der Gottähnlichkeit, den er nach Gottes Willen erreichen sollte. Dieser Schuld wird er beim Gerichte überwiesen, es wird ihm jene „macula“ vorgewiesen, durch die er sein Wesen befleckt und damit Gott als Urbild beleidigt hat. Unter diesem Gesichtspunkt spricht die Heilige Schrift davon, daß Gott den Sünder „nicht kenne“, das heißt nicht anerkenne. So im Gleichnisse von den zehn Jungfrauen. [2]) Der Sohn will den Sünder nicht „bekennen“ (das heißt nicht anerkennen) „vor dem himmlischen Vater“. [3]) Der Menschensohn wird sich des Sünders „schämen“. [4]) Die Scheidung der Guten von den Bösen im Gerichte erfolgt durch das Urteil Gottes, der Wesen und Wert des Sünders bemessen wird nach dem ihm von Gott ermöglichten übernatürlichen Ideal. Sie wird zurückgeführt auf den durch die Werke im Leben erreichten Grad der übernatürlichen Gottähnlichkeit, respektive der sündhaften Gottentfremdung. Die Worte: „Das habt ihr mir getan“, oder „nicht getan“, zeigen, wie der Gerechte vermöge seiner übernatürlichen Lebensauffassung alles auf Gott bezieht und sich dadurch Gott

---

[1]) Joh. 9, 4. — [2]) Matth. 25, 12. — [3]) Matth. 10, 33; Luk. 12, 9. — [4]) Mark. 8, 38; Luk. 9, 26.

nähert, der Sünder infolge seines natürlichen, selbstsüchtigen Lebensideals von Gott wegstrebt.[1]) Ähnlich sind zu deuten „die große Kluft" zwischen dem reichen Prasser und dem armen Lazarus[2]), die Trennung zwischen den guten und schlechten Fischen, vorbildlich für die Trennung beim Gerichte[3]), die mehrfache Erwähnung der äußersten Finsternis (tenebrae „exteriores").[4]) Der Sünder scheidet sich vom Gerechten durch den frei gewollten Widerspruch zu dem ihm von Gott bestimmten, übernatürlichen Ideal. Dieser Widerspruch kann nun, wenn Gott keine Gnade mehr dazu geben will, nicht mehr aufgehoben werden. Daher wird er in all den angedeuteten Parabeln und Aussprüchen als endgültiger, die Scheidung als eine endgültige bezeichnet.

Wir haben die Sündentat auch kennen gelernt als große Unordnung, als Abwendung von Gott, dem letzten Ziele, und Hinwendung zum Geschöpfe. Diese Unordnung führt, wie gezeigt worden, zur Strafe als Reaktion. Daß Gott durch weitere, übernatürliche Gnaden die Sünde innerlich überwinden müsse, hat der Sünder absolut kein Recht zu verlangen wegen der vollständigen Übernatürlichkeit der Gnade, ja er hat sich diese Huld verscherzt durch den früheren Mißbrauch der Gnade. Der Endzustand involviert nun von seiten Gottes den Willen, die Sünde endgültig und für immer auf sich zu beziehen durch die äußere Sanktion, durch Verfügung einer genau dem Maße der Schuld entsprechenden Strafe, die, weil die Schuld nie mehr gut gemacht werden kann, ewig sein muß. Der Sünder hat sich von

---

[1]) Matth. 25, 31 ff. — [2]) Luk. 16, 26. — [3]) Matth. 13, 47 ff. — [4]) Matth. 25, 30 und öfters.

Gott als seinem Ziele abgewendet, nun wendet sich Gott von ihm ab mit seiner Gnade — poena damni; der Sünder hat in einem sinnlichen Gute sein Ziel gesucht, nun wird er durch Sinnesqualen genau dem Maße der Sünde entsprechend gepeinigt [1]) — poena sensus. Darin liegt die schreckliche Erfüllung der Schriftworte: „Per quae peccat quis, per haec et torquetur.“ [2])

§ 2. Unmöglichkeit der Bekehrung.

Daraus ergibt sich aber, daß der Sünder zufolge des Eintrittes in diesen Endzustand in die vollkommene Sünde wider den hl. Geist gerät, vollständig verstockt wird. Es wird ihm nämlich durch Gott selbst alles entzogen, was ihn von der Sünde zurückhalten kann, alles, dessen freiwillige Zurückweisung, wie wir mit St. Thomas früher nachgewiesen haben, ihn schon hier auf Erden zur Sünde wider den hl. Geist führt.

„Ex parte judicii“ kann ihn nichts mehr von der Sünde zurückhalten, denn er ist dem Gerichte bereits verfallen. Gottes übernatürliche Wirkursächlichkeit hat sich ganz von ihm zurückgezogen, daher die notwendige Verzweiflung.

„Ex parte donorum“ hat er nichts mehr zu hoffen. Die Gnade ist ihm entzogen, die Wahrheit nicht mehr tröstlich, „er glaubt und zittert“. Daher wendet er sich niemals mehr mit seinem Willen dem übernatürlichen Lebensideale zu, aus Verzweiflung bleibt er verhärtet.

---

[1]) Von diesen Strafen (Feuer und den übrigen Sinnesqualen) redet die Heilige Schrift oft. Über deren Natur genauer zu handeln, liegt nicht im Bereiche dieser Abhandlung. — [2]) Weish. 11, 17.

„Ex parte ipsius peccati" scheint es zwar, als ob er jetzt, wo er die Unordnung der Sünde, die schmähliche Unzulänglichkeit des sündhaft erstrebten Gutes einsieht, sich von der Sünde abwenden müßte. Allein er erkennt auch die absolute Unmöglichkeit, sein wahres, letztes Ziel — Gott den Herrn als Seligmacher — jemals zu erreichen. Er weiß, daß er, für immer der Gnade beraubt, für immer die Strafe der bleibenden Sündenschuld tragen muß. Es fehlt also seiner Selbstsucht jedes Ziel, das ihn zur wahren Reue bewegen könnte, er bereut nur wegen der Strafe, seine Reue ist keine Reue der Bekehrung, der Willensänderung, sondern eine Reue der Verzweiflung. „Non potest eis displicere peccatum, inquantum est culpa, sed solum displicet eis poena, quam patiuntur, ratione cujus aliquam poenitentiam, sed infructuosam habent secundum illud Sap. 5: Poenitentiam agentes et prae angustia spiritus gementes, unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione." [1])

Die Unmöglichkeit der Bekehrung der Verdammten ergibt sich also in erster Linie aus der Natur des Endzustandes, aus der gänzlichen Verweigerung der göttlichen Gnade. Das sagt auch der hl. Thomas ausdrücklich, wo er von der Verstocktheit der Dämonen spricht: „Daemonum liberum arbitrium ita est obstinatum in malo, quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte accipere oportet, unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt, scil. divina gratia principaliter operans et humana voluntas cooperans gratiae . . . Causa autem

---

[1]) S. Theol. 3. q. 67. art. 1.

confirmationis in malo partim quidem accipienda est e x D e o, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam etc." [1])

In den letzten Worten hat der hl. Lehrer zugleich den Grund angedeutet, warum die Verstocktheit der Verdammten keine Instanz bildet gegen die absolute Heiligkeit Gottes. Dieser verhält sich nämlich zur selben rein negativ. Er bewirkt nicht die Bosheit des Willens, er erhält sie nicht als solche, sondern verhält sich zur selben im selben Sinne permissiv, wie es früher von der Sünde im Diesseits gezeigt wurde. Aber er verweigert seine Gnade fortan und, können wir hinzufügen, verhängt die gerechte Strafe. Die erstere schuldet er dem Sünder nicht, das zweite verlangt seine Würde als oberste Z w e c k u r s a c h e, auf welche alles endgültig hingeordnet werden muß.

§ 3. Die Verhärtung des Willens und ihre Ursachen.

1. Ein Grundprinzip der thomistischen Verhärtungslehre.

Von dieser absoluten Unmöglichkeit, sich zu bekehren, ist nun aber wohl zu unterscheiden das faktische immerwährende Festhalten des Willens der Verdammten an der Sünde, die fortdauernde B o s h e i t ihres Willens oder die eigentliche Verhärtung. [2]) Das erste Moment hängt,

[1]) De Veritate. q. 24. art. 10. — [2]) Darauf hat besonders G. F e l d n e r O. Pr. im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", Bd. XIX, H. 1, S. 106 ff., hingewiesen, dem wir in diesem Punkte und in der späteren Polemik gegen Stufler sachlich vielfach folgen.

wie früher gezeigt wurde, vom Willen Gottes ab, keine Gnade mehr zu geben. Und so könnten die Verdammten niemals mehr das übernatürliche Ziel erreichen, auch wenn sie — angenommen, aber nicht zugegeben — sich mit ihrem Willen von der Sünde abwenden sollten.

Das zweite Moment dagegen darf, soll man nicht der Heiligkeit Gottes zu nahe treten, nicht einzig und allein auf die Entziehung der Gnade oder die von Gott verhängten Strafen zurückgeführt werden. Denn das hieße nichts anderes, als behaupten, daß jene unselige Verstocktheit des Willens der Verdammten, mit der sie fortwährend in Haß gegen Gott und Verzweiflung an der Sünde festhalten und nach der allgemeinen Ansicht der Theologen auch nicht einmal eines natürlich guten Aktes fähig sind, Gott selbst zur Ursache hat. Es ist schließlich kein überaus großer Unterschied zwischen der Meinung jener, welche die Verhärtung von der Erhaltung eines bösen Habitus durch Gott herleiten, und jener, welche diesen Zustand einzig und allein von der Einwirkung Gottes durch Strafe und Gnadenentzug abhängig machen. Die Schuld dafür, daß Menschen, welche vor dem Tode noch keine vollendeten Teufel waren, nach demselben der vollkommenen Verstocktheit anheimfallen, wird in beiden Fällen Gott derart zugeschrieben, daß es mit seiner Heiligkeit nicht leicht verträglich erscheint.

An dieser Klippe scheint nun auch Stufler trotz der sonstigen hohen Vorzüge seines Buches nicht ganz glücklich vorbeigekommen zu sein. Er selbst wendet sich gegen die von Suarez bezüglich der ewigen Verhärtung gegebene Erklärung, der dieselbe mit moralischer Notwendigkeit aus der Wucht der Strafe ableitet, mit den Worten: „Wenn die Verdammten in der Hölle frei

sündigen und frei Gott hassen, dann tritt bei den meisten von ihnen mit dem Augenblicke des Todes ein gewaltiger Fortschritt zum Bösen ein. Denn es ist doch nicht glaublich, daß alle, die verdammt werden, schon in ihrem Leben so schlecht waren, daß sie Gott fast ununterbrochen haßten und in allen ihren freien Akten sündigten. Vom ersten Augenblick der Verdammung an aber hassen sie Gott und sündigen immer. Diese Veränderung zum Schlimmeren, dieser Fortschritt im Bösen wäre wenigstens indirekt auf Gott zurückzuführen, insofern er die Verdammten in einen Zustand versetzt, der ihnen die Beobachtung des Sittengesetzes moralisch unmöglich macht. Kann aber Gott, unbeschadet seiner Heiligkeit, über die Verdammten eine Strafe verhängen, welche so schlimme Wirkungen in sittlicher Beziehung zur unfehlbaren Folge hat?"[1]) Damit gibt Stufler einen, wenn auch nicht den Hauptgrund, an, warum er die Meinung des Suarez verwirft.

Sehen wir aber, ob man nicht in ähnlicher Weise gegen Stuflers eigene Anschauung argumentieren kann. Nach seiner Lehre sind die Verdammten von einer freiwilligen Unbußfertigkeit und Verharrung im Bösen soweit entfernt, daß sie vom ersten Augenblicke ihrer Verurteilung an bittere, wenn auch nutzlose und vergebliche Reue empfinden.[2]) Die vollständige Unfähigkeit aber, das Sittengesetz zu beobachten, resultiert nach Stufler aus der p h y s i s c h e n Unmöglichkeit für sie, Gott zu lieben. Denn sie erkennen in Gott nichts, was ihren Willen zur freien, wirksamen und hingebenden Liebe gegen ihn bewegen könnte.[3]) Darum hassen die

[1]) Stufler, a. a. O. S. 142. — [2]) A. a. O. S. 22. — [3]) A. a. O. S. 154.

Verdammten Gott notwendig und können ihre früher begangenen Sünden nicht mehr mit einem überlegten, freien Akt bereuen, insofern dieselben eine Beleidigung Gottes sind. Denn die Reue, die sie notwendig über ihre Sünde empfinden, ist keine freie und überlegte und bewirkt daher keine eigentliche Besserung des Willens.[1])

Setzen wir hier mit unserer Kritik ein, so könnten wir zunächst als auffällig bezeichnen, daß nach dem zuletzt Gesagten die Verdammten eine solche Reue haben, die keine eigentliche Besserung des Willens bewirkt und sie nicht befähigt, die Sünden als Beleidigung Gottes zu bereuen. Ist damit aber nicht schon zugegeben, daß ihr Wille im Bösen verfestigt ist, daß sie auch an der früher erworbenen Bosheit unverrückt festhalten, wie es die Thomisten annehmen? Doch darüber später.

Wir können im allgemeinen gegen Stufler ähnlich argumentieren, wie dieser gegen Suarez: „Wenn die Verdammten in der Hölle notwendig sündigen und notwendig Gott hassen, dann tritt bei ihnen allen mit dem Augenblicke des Todes ein gewaltiger Fortschritt im Bösen ein. Denn im Leben sündigten sie nicht immer, und jetzt hassen sie Gott notwendig und müssen immer sündigen. Diese Veränderung ist nun direkt auf Gott zurückzuführen, weil er sie in einen Zustand versetzt, der ihnen die Beobachtung des Sittengesetzes physisch unmöglich macht. Kann aber das Gott unbeschadet seiner Heiligkeit tun?“ Man kann nicht einwenden, daß die Herbeiführung einer physischen Notwendigkeit zur

[1]) A. a. O. S. 166–169.

Sünde durch Gott weniger gegen Gottes Heiligkeit sei als die Herbeiführung einer bloß moralischen. Denn objektiv bleiben Gotteshaß und Verzweiflung und alle übrigen Sünden der Verdammten doch Sünden, wie Stufler selbst zugibt [1]). Wie kann sie also Gott verursachen? Der Kernpunkt der Frage liegt darin, ob eben das Festhalten der Verdammten an der Sünde Gott allein zuzuschreiben ist oder nicht. Nach Ansicht Stuflers und aller derer, welche die eigentliche Willensverhärtung der Verdammten bloß aus dem Gnadenentzuge und der Strafe herleiten, ist dies der Fall, und darum auf solcher Basis eine ganz befriedigende Theodizee schwer möglich.

Diese Rücksicht auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes hat auch den hl. Thomas veranlaßt, umgekehrt die Ewigkeit der Verstocktheit aus der Ewigkeit der Strafe zu erklären. „Non esset perpetua poena animarum, quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius; quia iniquum est, quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.“ [2]) So schreibt auch im selben Sinne Stuflers Ordensgenosse Billot: „Causa obstinationis damnatorum non potest sumi ex parte aeternae damnationis nullum spei relinquentis locum, quia aeternitas damnationis ab aeternitate malitiae pendet et non viceversa aeternitas malitiae ab aeternitate damnationis. Quisquis enim de bonitate Dei recte sentit, videbit evidenter, quod non ideo reprobi immobiliter mali sunt, quia a Dei misericordia in perpetuum repelluntur, sed e converso, ideo a misericordia

[1]) A. a. O. S. 173. — [2]) S. contra gent. l. 4. c. 93.

Dei manent pro semper exclusi, quia immobiliter mali jam effecti sunt.“ [1]) Diese Worte wollen sagen, daß man die Verstocktheit des Willens nicht prinzipiell und ganz allein aus der Verdammung von seiten Gottes herleiten dürfe. Das verlangt gewiß die Rücksicht auf Gottes Güte und die Rücksicht auf Gottes Heiligkeit. Denn er kann ja doch nicht selbst durch seine Einwirkung allein schuld sein, daß ein menschlicher Wille ihn ewig haßt und ewig sündigt. Es will damit gewiß nicht geleugnet werden, daß die Verstocktheit auch vom Eintritte des Endzustandes abhängt, wohl aber wird behauptet, daß die Bosheit des Willens, das Festhalten des Willens an der Sünde, gleichsam als Substrat für die Strafe Gottes ewig vorausgesetzt werden muß, soll die Strafe gerecht sein, und daß diese Bosheit nicht allein durch die Strafe hervorgerufen sein kann.

Daraus folgt nicht, wie Stufler meint [2]), daß Gott die Stammeltern nach dem Falle nicht in der Sünde lassen durfte, sondern nur, daß — falls er sie gleich in den Endzustand versetzt hätte — er sie auch in demselben nicht ewig strafen könnte, wenn sie nicht mit ihrem Willen ewig an der Sünde festhielten. Es soll nur aus diesem Begriff der göttlichen Güte und Heiligkeit, der ganz gewiß evident ist, ein Schluß gezogen werden auf die Natur des Endzustandes, der ein solcher sein muß, daß die Sünder ewig mit ihrem Willen an der begangenen Sünde festhalten, was merkwürdigerweise auch Stufler selbst zugibt, wenn er später schreibt: „Die Reue, von der die Verdammten gefoltert werden, bewirkt keine eigentliche Besserung des

---

[1]) Quaestiones de novissimis. pg. 37 sq. — [2]) A. a. O. S. 110.

Willens — sie dient nicht zu ihrer sittlichen Läuterung, sondern zu größerer Qual." [1])

Es folgt auch nicht daraus [2]), daß Gott die ohne Taufe sterbenden Kinder, da ihr Wille nicht in der Erbsünde verfestigt ist, nicht auf ewig strafen und von ihrem Endziele ausschließen kann. Nach der früher gegebenen Erklärung hat jeder Mensch durch die Erbsünde und vielleicht noch verstärkt durch Vererbung von den Vorfahren einen gewissen Grad von natürlicher Bosheit, von natürlicher Hinneigung zum Bösen. Diese denken wir uns selbstredend vor jeder Tätigkeit nicht als erworbenen Habitus, sondern als natürliche Anlage, als größere oder geringere Defektibilität der Natur im sittlichen Sinne. Sie ist nebst der Beraubung der Gnade und infolge derselben eine „macula" am Menschen, eine nach Gottes Willen nicht sein sollende Verschlechterung des menschlichen Ideals, wie es Gott wollte. Sie tritt darum als „materiale peccati" in Verbindung mit der Erbsünde. Wenn nun die Sünde durch die Gnade nie mehr aufgehoben und die natürliche „Bosheit" des Willens nicht durch einen übernatürlichen Akt beseitigt ist, so bleibt sie als „Befleckung" an der Seele. Wodurch sollte auch dieselbe jemals aufgehoben werden, wenn Gott keine übernatürliche Gnade mehr gibt? Es kann nicht anders sein, als daß sie eben ewig bleibt — als ewiges, materielles Substrat für die von Gott verhängte poena damni. Ohne ein solches Substrat — das heißt wenn die Natur in den Augen Gottes nach seinem Ideal ganz rein und gut wäre — könnte der heilige und gerechte Gott sie nicht strafweise

---

[1]) A. a. O. S. 169. — [2]) A. a. O. S. 110.

ewig von sich ausschließen. Wenn auch die ohne Taufe sterbenden Kinder diese „malitia“ nicht durch eigene Schuld in Akt übergehen ließen und darum — weil ohne persönliche Schuld — nicht durch die Sinnesstrafe getroffen sind, so wird doch ihre Natur durch den Endzustand gewiß auch nicht „verbessert“, sie wird nur unabänderlich auf das letzte Ziel bezogen und dadurch in einen unveränderlichen Zustand versetzt. Es fehlt also auch in unserem Falle durchaus nicht der Untergrund für das thomistische, von Billot verteidigte Prinzip.

Die thomistische Schlußfolgerung ist diese: Die Höllenstrafe ist ewig, folglich setzt sie auch einen ewig bösen Willen voraus, denn die Heiligkeit Gottes kann nicht ewig strafen, ohne ewige Schuld als ewigen Grund der Strafe. Man kann nicht annehmen, daß die Verdammten mit ihrem Willen von der Sünde wegstreben wollten, aber ihre Reue von Gott nicht angenommen wird, und sie durch Gottes strafende Hand allein in den Zustand des Gotteshasses gleichsam getrieben werden. Man muß vielmehr die Natur des Endzustandes derart fassen, daß Gott einfach die Reprobierten sich selbst überläßt, sich von ihnen mit seiner übernatürlichen Hilfe zurückzieht, ihnen die gerechte, ihrem Sündenzustande entsprechende Strafe erteilt, und daß sie dann von selbst infolge der aus dem irdischen Leben mitgebrachten Bosheit des Willens in den Abgrund der Verstocktheit stürzen und so durch den verstockten Willen Gott ein beständiges Substrat für die ewige Strafe darbieten.

Ähnlich, wie auch der verhärtete Sünder auf Erden, der in den Ketten einer fast zur Notwendigkeit gewordenen

Gewohnheit schmachtet, diesen Zustand der Ohnmacht sich selbst zuschreiben muß. Er ist in seiner Ursache gewollt (obwohl dieser Zustand auf Erden noch durch die Allgewalt der Gnade überwindbar wäre). Ebenso muß, wenn im Endzustande die unverdiente, übernatürliche Gnade ganz entzogen wird und die Strafe dazukommt, infolge der Bosheit des Willens selbst der Zustand der ewigen Verhärtung naturnotwendig eintreten — denn sonst könnte Gott, der Heilige, nicht ewig strafen. So die thomistische Argumentation.

In diesem Sinne können die von Stufler[1]) getadelten Worte Braigs[2]) aufgefaßt werden: „Man kann übrigens jede Form von Apokatastasis verwerfen und doch den apologetischen Gedanken vertreten: Wenn Bewohner der Hölle sich bekehren wollten, würde dem von seiten Gottes ein positives Hindernis nicht entgegenstehen, denn die justitia vindicativa in Gott ist nicht gleich einer unversöhnlichen Rachsucht, die nur, um sich selbst zu frönen, die Verdammten ewig, und zwar (per impossibile) wider ihr nachfolgendes, besseres Wollen, in der Hölle eingeschlossen hält, nachdem es einmal gelungen, sie dem Verderben zu überantworten. Nicht bloß, daß jemand der Hölle verfällt, sondern auch, daß er ihr für immer verfallen bleibt, ist positiv und exklusiv seine Schuld.“ Wenn wir in diesen Worten das „exklusiv“ bloß auf den Begriff „Schuld“ im engsten, moralischen Sinne beschränken und daran erinnern, daß der Eintritt des Endzustandes

---

1) Stufler, Die Verteidigung Schells durch Professor Kiefl. Innsbruck 1904. S. 38. — 2) Literarische Rundschau, März 1902, S. 38.

und dadurch der ewigen Verhärtung doch auch vom freien Willen Gottes abhängt, so weisen sie eben hin auf ein apologetisches Moment, daß nach dem Gesagten von den Thomisten niemals übersehen worden ist. Nur haben sie von diesem Moment ausgehend und an der Ewigkeit der Höllenstrafe, wie sie Schrift und Kirchenlehre verbürgen, festhaltend den Schluß gezogen: Also kann niemand in der Hölle einen guten Willen haben, der Endzustand muß ein solcher sein, daß er naturnotwendig zur Verstocktheit führt. Dadurch wird die Erfüllung der oben gestellten Bedingung: „wenn Bewohner der Hölle sich bekehren wollten“, zu einer ganz unmöglichen, was Braig durch das „per impossibile“ später selbst andeutet. Daher kann man nicht mit Stufler schließen, das Braigs Worte zur Apokatastasis führen müssen, es kommt eben nur darauf an, wie man sich zur Möglichkeit der eingangs gestellten Bedingung verhält.

2. Erklärung des hl. Thomas und Kritik derselben.

Es fragt sich nun, wie wir uns diese Verhärtung im Bösen, dieses Festhalten an der Sünde zu erklären haben. Bei dieser Erklärung geht der hl. Thomas aus von dem Erkennen und Wollen des reinen Geistes und behauptet eine ähnliche Weise des Erkennens und Wollens auch für die „anima separata“, für die vom Leibe getrennte Seele. Der heilige Lehrer erklärt das Festhalten der Dämonen am Bösen in einer schon früher erwähnten Stelle.[1]) Der Grund, daß der Wille im Bösen verhärtet ist, liegt, wie schon früher bemerkt, princi-

---

[1]) De veritate, q. 24. art. 10.

paliter im Entzuge der göttlichen Gnade, denn diese könnte, wenn sie gegeben würde, jeden bösen Willen beugen.

Zweitens aber ist die Verhärtung des Willens herzuleiten aus der Natur des Willens selbst. Jedes Geschöpf strebt von Natur nach dem Guten und kann auch das Böse nur als Scheingut anstreben.

Dieses Erstreben des Bösen ist:

1. Folge des Ansturmes der Leidenschaft, welche das richtige Urteil ablenkt, so daß der Mensch, durch sie verblendet, ein Scheingut für ein wirkliches hält.

2. Kann sie die Folge eines bösen Habitus sein, der den Willen zu einem Scheingute gleichsam wie zu einem „connaturale“ hinneigt.

3. Folgt aus dem einen oder dem anderen das falsche praktische Urteil im einzelnen Falle.

Beim Menschen im Erdenleben ist diese falsche Willensrichtung heilbar, weil die falsche Richtung der einen Seelenkraft durch die anderen gebessert werden kann.

Beim Engel ist von vornherein Leidenschaft ausgeschlossen und darum die Verhärtung nur infolge der bösen Willensneigung und des falschen Werturteiles möglich.

Da nun aber das Strebevermögen beim reinen Geiste ein ungeteiltes ist, so neigt er sich ganz (totaliter) dem erstrebten Gute zu, und was er als Ziel einmal perfecte et completive, durch vollkommenen Willensakt, erfaßt hat, das erfaßt er in natürlich unveränderlicher Weise.

Weil der reine Geist ferner kein diskursives Denken hat, sondern ein intuitives, so erfaßt er alles in intelligibler Weise (wie wir Menschen Ideen erfassen, z. B. daß

das Ganze größer ist als der Teil). Daraus folgt, daß er sein einmal endgültig gefaßtes Urteil nicht ändern kann.

Es ergibt sich also beim reinen Geiste die Verhärtung im Bösen:

1. aus der Entziehung der Gnade,
2. aus der Unteilbarkeit seines Strebevermögens,
3. aus seiner intellektiven Erkenntnis.

Diese Verhärtungstheorie wendet nun der hl. Thomas an zwei Stellen[1]) entsprechend auf den Menschen an, indem er zeigt, daß sich die abgeschiedene Seele nach dem Tode in ihrem Urteilen und Wollen natürlicherweise ebenso verhalte wie die des reinen Geistes.[2])

Der Wille des Menschen wird im Erdenleben durch zwei Ursachen vom rechten Ziele abgelenkt: einmal durch Leidenschaft und ferner durch einen erworbenen Habitus. Zum rechten Ziele zurückkehren kann der Mensch nur, wenn die Leidenschaft aufhört, oder wenn der böse Habitus besiegt wird. Nun kann aber dies im menschlichen Geiste nur mit Hilfe des Körpers geschehen. Die Seele ist zu ihrer Vervollkommnung an die Verbindung mit dem Leibe gewiesen, und nach dessen Disposition wird sie in ihrer Erkenntnis und

---

[1]) 2. Sent. dist. 7. q. 1. und 4. contra Gent. q. 95. — [2]) Es sollen hier nur die Grundzüge der ganzen diesbezüglichen Spekulation angegeben werden. Für die weitere Ausführung sei verwiesen auf Lepicier, „Dell' anima umana separata dal corpo. Suo stato, sua operazione.“ Roma 1901. (Bes. von pg. 173 an.) — Gredt, „Die Sünde und ihre Auswirkung im Jenseits“ im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. 1902, S. 406 ff. — Von älteren Thomisten haben ganz ausführlich darüber gehandelt: Capreolus in seinen Defensiones Theologiae. II. dist. 7. q. 1, und Silvester Ferrariensis im Kommentar zur Summa contra Gentiles ad l. 4. c. 95.

ihrem Streben beeinflußt. Nach der Trennung vom Körper fehlt ihr das Mittel, zu einer anderen Disposition zu gelangen, und so bleibt sie natürlich verfestigt im Streben nach dem im Leben gewählten letzten Ziele.

Dieser Versuch, aus der Natur der Erkenntnis und des Wollens die Verhärtung im Bösen zu erklären, hat wohl große Schwierigkeiten, denn die vollständige Unbeweglichkeit des reinen Geistes nach der einmal getroffenen Wahl ist schon schwer einzusehen, aber noch schwerer die der abgeschiedenen Seele. Auch die Engel haben eine gewisse Beweglichkeit der Gedanken und tragen nicht alles Wissen aktuell im Bewußtsein. Durch freies Hinlenken des Geistes auf andere Gedanken scheint doch auch bei ihnen eine Willensänderung möglich. Und wenn beim Menschen nach dem Tode mit dem Schwinden des Körpers auch die Potenzen der Seele für das sinnliche und vegetative Leben, also ebenso für das sinnliche Erkennen und Wollen aufhören[1]), so kann wohl von Habitus und Leidenschaft in sinnlicher Bedeutung des Wortes gar nicht mehr die Rede sein. Eine Änderung solcher Fertigkeiten und Leidenschaften kann also auch — weil unmöglich — keine Änderung des Willens bewirken; und es scheint die vom Leben mitgebrachte Bosheit des Willens als Abkehr von Gott, als Selbstsucht und selbstsüchtiges Streben, gegen das Gewissen zu handeln, sich ganz natürlich zu verfestigen. Allein die Beweglichkeit des Erkennens und Wollens an sich bleibt doch. Es ist doch schwer einzusehen, daß auf den Willen in diesem Zustande nicht doch Beweggründe rein geistiger und intellektiver

[1]) 4. Sent. d. 44. q. 3. art. 3.

Art sollten einwirken können, um ihn moralisch zu verändern.

Aber das eine folgt sicher aus der gegebenen Erklärung, daß die Anhänglichkeit an ein gewähltes Gut um so größer sein muß, je größer und geistiger die Erkenntnisweise des Wählenden ist. Daher auch dann um so schwerer die Bekehrung, wenn eine solche Wahl auf das Böse gerichtet ist. Das trifft im höchsten Sinne bei den reinen Geistern zu. Nehmen wir nun den Menschen, der mit einer durch Sünde und Ablehnung der Gnade am Bösen hängenden Willen ins Jenseits eintritt und dort auf einmal in eine andere den Lebensbetätigungen der reinen Geister ähnliche Erkenntnis- und Willensweise versetzt ist, wogegen ihm Mittel und Antrieb, ja selbst Möglichkeit der Bekehrung ganz benommen erscheinen, so ergibt sich daraus, daß die Verhärtung im Bösen auch natürlicherweise in seinen geistigen Fähigkeiten schon gegen früher unverhältnismäßig gestärkt und gesteigert sein muß. Soviel folgt mit Sicherheit aus den von Thomas angeführten Gründen; und wenn diese auch vielleicht die physische Unmöglichkeit der Bekehrung im Jenseits nicht dartun, so beweisen sie doch eine große, physische Erschwerung derselben, und darum wird auch die Dogmatik in unserer Frage von der Mitberücksichtigung dieses Moments nie ganz absehen dürfen.[1])

In dieser Beziehung ist es interessant, was schon Capreolus[2]) auf einen Einwand des Scotus antwortet,

---

[1]) Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. X. S. 505 ff. — [2]) Cf. Capreolus, Defensiones Theologiae, editae a C. Paban et Thoma Pègues, Turonibus 1902. pg. 431 sq.

der sagt: Es könne die Verhärtung der Engel nicht hergeleitet werden aus der natürlichen Inflexibilität ihres Willens nach getroffener Wahl. Denn nach einer dem hl. Augustinus zugeschriebenen Stelle [1]) müsse die Ursache der Verhärtung bei Engeln und Menschen dieselbe sein, aber bei den Menschen, auch bei der „anima separata“, treffe eine solche natürliche Unbeweglichkeit nicht zu.

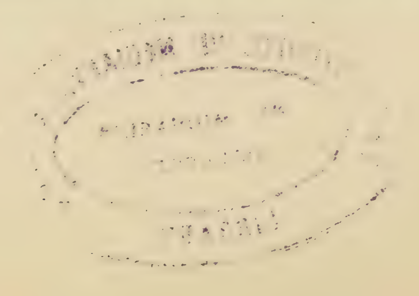
Darauf bemerkt Capreolus [2]), der an der natürlichen Verhärtung bezüglich der Dämonen festhält, daß Thomas wohl eine gemeinsame Ursache angegeben habe für beides, nämlich, weil beide, Engel und Menschen, „in termino viae“ angelangt, unbeweglich ihrem gewählten (bösen) Ziele anhangen, was aus dem Gnadenentzuge und der Natur des Endzustandes folge. Im ersten Teile der Summa spreche Thomas nur von der Ursache der Verstocktheit der Dämonen, „causam vero obstinationis hominum promisit se alibi redditurum, sed morte praeventus non potuit reddere“. Dann fügt er bei: „Dicitur tamen, quod probabiliter dici potest, quod anima separata, si penitus sit extra viam et in suo termino, judicium et aestimationem agibilium et finis ultimi, cum quo exivit a corpore, deponere non potest, et consequenter nec voluntatem finis, nec electionem ordinatorum in finem, quibus adhaesit in corpore, et in hoc sua obstinatio ex simili causa, qua daemonis obstinatio procedit.“ Daraus sehen wir, daß schon der „princeps Thomistarum“ die Erklärung des hl. Thomas von der natürlichen Verhärtung der abgeschiedenen Seele im Bösen nur als probabel und der für die Dämonen geltenden ähnlich annimmt.

---

[1]) De fide ad Petrum. 3. — [2]) L. c. pg. 452.

Nachdem Capreolus noch zur Bekräftigung dieser erwähnten Probabilität die Stelle aus der Summa contra gent. l. 4. c. 95 vollständig mitgeteilt hat, sucht er den Einwand des Scotus zu entkräften, daß die abgeschiedene Seele diese Verstocktheit nicht erworben haben könne durch den letzten bösen Akt im Leben, weil sie da noch mit dem Körper vereint war, und nicht durch den ersten im Endzustande, weil es dort kein Mißverdienst mehr gibt. Er antwortet folgendermaßen: „Dicitur, quod obstinatio (animae separatae) non causatur totaliter tanquam a causa praecisa ab aliquo actu, nec ab aliquo habitu, sed ex habitu hic acquisito et ex statu novo et ex natura sua, quibus positis exit in actualem aestimationem et actualem appetitum perversi finis, ad quem omnia refert, et talem aestimationem aut appetitum nunquam deponit, quod est etiam esse obstinatam in malo." Wie wir hier sehen, leitet Capreolus das Festhalten des Willens am Bösen nur teilweise „ex natura" animae separatae ab (vielleicht etwa so, wie oben erklärt wurde, im Sinne einer großen physischen Steigerung der natürlichen Willensrichtung, die dann im Zusammenhange mit den anderen Faktoren die vollkommene Verhärtung erst ergibt).

Wie sich im Laufe der Untersuchung noch herausstellen wird, haben auch die späteren Thomisten diese Erklärung der Verstocktheit bloß aus der Natur des Erkennens und Wollens der abgeschiedenen Seele meistenteils abgelehnt, ohne aber deswegen an der Lehre von dem kontinuierlichen ewigen Festhalten des Sünders an dem verkehrten Ziele als notwendigem Substrat für die gerechte Strafe Gottes zu rütteln. Sie haben eben dieses Festhalten nur aus verschiedenen physchologischen



Ursachen anschaulich zu machen gesucht. Zu derselben Folgerung führt auch die im vorangehenden gegebene Erklärung von der Sünde und ihrer Befestigung im Willen als einer fortschreitenden Abkehr von Gott nach seiner dreifachen Ursächlichkeit.

3. Verhärtung des Sünders und Allursächlichkeit Gottes.

Wir haben früher schon die gänzliche Unmöglichkeit der Bekehrung in diesem Sinne veranschaulicht. Stellen wir nun noch näherhin die Befestigung des Willens der Verdammten im Bösen in denselben Blickpunkt.

Die Seele des Sünders tritt mit dem im Leben erworbenen Grade der Bosheit des Willens in den Endzustand ein und wird schon durch die Trennung vom Leibe natürlicherweise, wie oben gezeigt wurde, zu einer viel größeren Stabilität in ihrem Erkennen und Wollen hinneigen. Allein das erklärt noch nicht die ganze Verstocktheit.

Im Gegenteil, die Wucht der Strafe, die Erkenntnis der durch die Sünde herbeigeführten Unmöglichkeit, jemals seine Glückseligkeit zu erreichen, scheint den sündigen Willen mit Gewalt von der Sünde wegzureißen. Die Hl. Schrift spricht oft, das läßt nicht leugnen und ist von Stufler[1]) besonders hervorgehoben worden, von der furchtbaren Reue, welche die Verdammten peinigt. Ebendasselbe tun die Hl. Väter.[2]) Aber es ist nirgends gesagt, daß diese oft mit glühenden Farben geschilderte Reue eine wirkliche Willensänderung in sich schließt, daß

[1]) Stufler, Heiligkeit Gottes, S. 22 ff.; S. 107 f. — [2]) A. a. O. S. 68 ff.



sie mehr sein muß als die bloß natürliche Reaktion gegen das Böse, als welche wir die Reue in spontaner Regung nebst Furcht und Scham früher kennen gelernt haben, daß sie mehr sein muß als etwa die Reue eines Gewohnheitstrinkers, die ihn vielleicht antreibt, die Faust zu ballen, sich vor den Kopf zu schlagen, aber doch nicht dazu, sich wirklich loszumachen von der Sünde. Und dies noch hier auf Erden, wo noch die Gnade wirkt, wenigstens die hinreichende, die Gott auch dem Verstockten nicht verweigert.

Und daß die Reue der Verdammten über diese Höhe nicht hinauskommen kann, können wir als psychologische Folge ihres Zustandes erweisen.

Daß Gott als übernatürliche Wirkursache ihnen keine Gnade mehr gibt, und daß sie infolgedessen jene übernatürliche Gottähnlichkeit, die ihnen durch Gott als vorbildliche Ursache vorgezeichnet und einst durch die Gnade ermöglicht war, nicht mehr erreichen können, kann sie nicht zur wahren Reue, sondern muß sie zur Verzweiflung führen.

Nur die Strafe könnte sie zur Reue bewegen, einerseits die Entziehung der Gnade, die Entfernung Gottes von ihnen als Strafe gefaßt, als Strafe des Verlustes, anderseits die sinnlichen Peinen, die Strafe der Sinne. Aber „Electio est solum possibilium“ [1]) ist ein Satz, der gewiß für die Wahlfreiheit des Willens und ihre Betätigung unbedingt gelten muß. Sehen nun aber die Verdammten klar ein, daß sie in Gott und seinem Besitze ihr letztes Ziel absolut nicht mehr finden können, so können sie auch nicht mehr nach ihm

[1]) S. Theol. 1. 2. q. 13. art. 5.

streben. Des natürlichen Glückseligkeitstriebes können sie nicht verlustig werden, er liegt wesentlich in ihrer Natur, die Befriedigung desselben in Gott ist ihnen absolut unmöglich, darum würden sie, falls sie einen guten Willen in den Endzustand mitbrächten, mit moralischer Notwendigkeit in den Gotteshaß hineingetrieben, verfallen aber demselben mit physischer Notwendigkeit, weil sie eben „mala voluntate" ins Jenseits hinüberkommen, und auf diese Weise muß sich ihre mitgebrachte Bosheit nicht bloß physisch verfestigen, sondern zur vollkommenen Verstocktheit ausleben.

Darum hat Suarez ganz folgerichtig von seinem Standpunkt aus behauptet, die Verdammten sündigten nur mit moralischer Notwendigkeit.[1]) Denn wenn man die Erklärung der Verstocktheit nur mit Rücksicht auf den jenseitigen Zustand gibt, nur vom Einflusse der Strafe und der Umstände, unter denen der Sünder im anderen Leben sich befindet, herleitet, ohne zugleich auf die natürliche Verfestigung des mitgebrachten bösen Willens zu achten, kann man eine physische Notwendigkeit, zu sündigen, nicht erweisen.

Stufler glaubt dies doch tun zu können, indem er auf eine psychologisch scheinbar unanfechtbare Weise dartut, die Verdammten könnten Gott nicht mehr lieben und müßten ihn darum immer und notwendig hassen.[2]) „Notwendig", sagt er mit Recht, „hassen wir das, was uns unter keiner Hinsicht als ein Gut, aber in jeder Beziehung als ein Übel erscheint."[3]) Kann man aber das

---

[1]) Suarez, De angelis. l. 8. c. 11. — [2]) A. a. O. S. 153 ff.; S. 166 ff. — [3]) A. a. O. S. 166.

von Gott bezüglich der Verdammten wirklich ohne weiteres behaupten und damit gar noch die Heiligkeit Gottes verteidigen wollen? Schell [1], Chr. Pesch [2] und Stufler [3] selbst weisen bei Behandlung unserer Frage einstimmig hin auf das „Licht der Ewigkeit“, das die Menschen an der Schwelle des Jenseits umfangen und über ihren Zustand aufklären wird. Diese neue, klare Erkenntnis muß aber vor allem eine klare Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit sein; die Seelen wissen jetzt deutlich um ihre eigene Schuld, die herbeigeführt wurde durch die Zurückweisung der göttlichen Gnade. Sie sehen, wie barmherzig, wie gnadenvoll Gott im vergangenen Leben gegen sie gehandelt hatte, wie er sie jetzt ganz nach dem Maßstabe vollkommenster Gerechtigkeit gestraft hat. Warum konzentriert sich ihr ganzer Haß nicht gegen sich selbst, sondern gegen Gott? Sie sehen ein, daß sie absolut nicht mehr glücklich sein können, aber das einzig wahrhaft Gute, das sie in ihrem Dasein hatten, war von Gott, und durch ihn könnten sie auch jetzt glücklich sein, wenn sie es nicht selbst verscherzt hätten. Ist Gott also wirklich für sie in jeder Beziehung ein Übel? Sie müssen einsehen, daß der beständige Gotteshaß ihren Zustand noch immer unseliger macht, und daß wenigstens stumpfe Resignation noch das einzige Mittel wäre, ihr Leid auf das geringstmögliche Maß zu beschränken. Das würde ihnen ihre natürliche Selbstliebe nahelegen. Ist also der Haß Gottes — die verfestigte Bosheit des Willens nicht vorausgesetzt — wirklich physisch notwendig? Diese Erkenntnis kann

---

[1] Dogm. III. 2. S. 755. — [2] Theol. Zeitfragen II. S. 122. — [3] A. a. O. S. 155 f.

nur deshalb eine eigentliche Änderung des Willens oder wenigstens eine zeitweilige, stumpfe Ergebung nicht herbeiführen, weil sie einerseits auch die absolute Unvermeidlichkeit und Unabänderlichkeit der ewigen Strafe zeigt, aber auch anderseits solche Seelen umfängt, die mit bösem Willen ins Jenseits kommen.

Denken wir uns eine heilige Seele, eine Seele, die Gott liebt, in einem ähnlichen Strafzustande, wenn es möglich wäre. Würde sie wirklich mit physischer Notwendigkeit Gott hassen oder nicht wenigstens eine Zeit lang sich durch ihren guten Willen in der Ergebung erhalten? Denken wir an den schrecklichen Zustand der Gottverlassenheit, von welchem manche Heilige im Leben zu ihrer Prüfung geplagt waren, z. B. Franz von Sales und manche andere. Dieser Zustand war für sie gar kein Anlaß, in Verzweiflung von Gott abzufallen; für schwächere, in einem großen Grade von Bosheit befindliche Seelen wäre diese Folge moralisch, ja fast physisch notwendig gewesen und wirklich physisch notwendig dann, wenn wir uns beim „bösen Willen“ jeden göttlichen Sukkurs wegdenken, wie er den Verdammten tatsächlich fehlt.

Denken wir an die Seelen im Reinigungsorte. Diese werden ebenfalls von ihren Strafen beständig gefoltert, und zwar schwer. Warum können sie nicht durch diese Qualen „schwach“ werden, warum bleiben sie standhaft in der Liebe Gottes? Wir können nicht leicht auf eine besondere Gnade Gottes rekurrieren, die sie beharrlich erhält, sind sie doch im Endzustande bereits angelangt. Ja, das allgemeine, kirchliche Bewußtsein legt nahe, im Fegefeuer bloß einen Ort der gött-

lichen Strafgerechtigkeit zu sehen, wo Gott straft, um zu reinigen, aber nicht mehr die helfende Gnade des Pilgerstandes gibt. Wie kann man sich die Beständigkeit dieser Seelen als physisch notwendig anders vorstellen als durch Befestigung ihres guten Willens und ihrer Liebe zu Gott, jenes Grades der Gnade und der Güte des Willens, die sie vom Leben mitgebracht haben? Eine Befestigung, welche hervorgeht aus der natürlichen, größeren Stabilisierung des Seelenlebens im körperlosen Zustande und der psychologischen Einwirkung auf ihren Willen durch das sichere Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein und die ewige Seligkeit nicht mehr verlieren zu können.

Durch diese und ähnliche Erwägungen, meinen wir, muß sich die Erkenntnis aufdrängen, daß die physische Notwendigkeit der Verdammten, Gott zu hassen, nicht allein aus der Strafe und dem Endzustande erklärt werden kann, sondern daß sie sich nur ergibt im Zusammenhange mit der Bosheit, die der Sünder aus dem irdischen Leben mitbringt, und die sich dann physisch verfestigt.

Bei einer Erklärung, die bloß vom Endzustande ausgeht und von einer natürlichen Verfestigung des bösen Willens, wie ihn der Sünder ins Jenseits mitbringt, absieht, kommt man über eine bloß moralische Notwendigkeit nicht hinaus. Und eine solche Erklärung, will sie die physische Notwendigkeit dennoch behaupten, sieht sich gezwungen, zuzugeben, daß die Natur des Endzustandes und alles dessen, was der Sünder in demselben erfährt, so beschaffen ist, daß der Mensch, auch wenn er — per absurdum angenommen — guten Willens dorthin käme, Gott mit physischer Notwendigkeit hassen

müßte. Damit läßt sich aber die Heiligkeit Gottes nicht vereinigen, auch dadurch nicht, daß man sagt, Gott könne und wolle ja Menschen, die guten Willens sind, nicht so strafen. Denn die Heiligkeit Gottes verlangt, daß er überhaupt auf keines seiner Geschöpfe so einwirken darf, daß sich daraus allein der physisch notwendige Gotteshaß ergeben kann. Wir müssen zeigen können und können es auch, daß die Übereinstimmung mit Gottes Willen für das vernünftige Geschöpf in jedem Falle, auch für den Verdammten noch, das relativ beste ist. Gottesliebe ist den Verworfenen unmöglich, aber die natürliche Selbstliebe würde fordern, daß sie wenigstens mit stumpfer Resignation sich in ihr Schicksal ergeben, um ihr Leid auf das möglichste zu reduzieren. Der physisch notwendige Gotteshaß, der sie für immer und in jedem Augenblicke davon abhält, kann nie auf Gott allein zurückfallen, er ist mit Folge ihrer Bosheit.

Darum sagt der hl. Thomas mit vollem Rechte: „Etiamsi casus daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo, qualis in illo est.[1])

Die Verstocktheit der Verdammten (d. i. speziell ihr aktuelles, fortwährendes Festhalten an der Sünde, nicht ihre Unbekehrbarkeit im weiteren Sinne, die nach gegebener Erklärung in erster Linie von Gott abhängt), kann also nur abgeleitet werden aus der natürlichen Verfestigung ihres Willens im Bösen, welche resultiert aus der vom Erdenleben mitgebrachten Bosheit in Verbindung mit der Natur des Endzustandes. Das ist der unverrückbare Grundpfeiler der thomistischen Spekulation über den Seelenzustand der Bösen nach dem Tode.

---

[1]) In 1. Sent. d. 2. q. 7. a. 2.

4. Verschiedene thomistische Autoritäten.

Hören wir noch einige der wichtigsten Vertreter dieser Ansicht. So sagt der hl. Thomas: „Immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo, (und dasselbe gilt von den verdammten Menschen), ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate, sed immobiliter inhaerere ei, ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura." [1]) Derselbe heilige Lehrer sagt aber auch: „Deus est causa status angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impertiendo gratiam." [2]) Also der erworbene böse Wille, mit dem der Mensch in den Endzustand eintritt, verfestigt sich in demselben auf natürliche Weise (nach Thomas infolge der rein geistigen Natur des Dämons oder der vom Leibe geschiedenen Seele). Und daß dieser Zustand nicht aufhören kann (und auch daß er eintritt), kommt vom Willen Gottes, keine Gnade mehr zu geben. Wie, um ein früher schon gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Stein es dem Wurfe verdankt, daß er mit einer gewissen Geschwindigkeit fällt — erworbene Bosheit, der natürlichen Schwerkraft, daß er die Richtung nach abwärts beibehält — verfestigte Bosheit, sowie dem Fehlen oder der Entfernung einer hemmenden Unterlage, daß der Fall fortdauert, respektive beginnt — Einwirkung Gottes.

Dieselbe Ansicht findet sich bei Capreolus [3]), der auf den Einwand des Durandus: „Wenn die Dämonen

---

[1]) De malo. q. 16. art. 5. ad 4. — [2]) Ibidem ad 3. — [3]) L. c. pg. 430 u. 447.

nichts Gutes tun könnten, so käme dies entweder von ihrer Natur oder von ihrer begangenen Schuld oder von einer Anordnung Gottes. Nun könne aber keines von diesen sein. Also —“ in folgender Weise antwortet: „Impossibilitas bene volendi accidit diabolo ex multiplici causa“, und der dann die oberwähnten Worte des hl. Thomas zur Bestätigung heranzieht.

Cajetanus sagt in seinem Kommentar zur Summa[1], der hl. Thomas führe ein Dreifaches näher aus, nämlich 1. daß die Dämonen im Bösen verharren; 2. daß die Ursache dafür nicht allein zu nehmen sei aus der Schwere ihrer Schuld, sondern aus der Beschaffenheit ihres Zustandes, weil sie nämlich „extra viam“ sind; 3. gebe er die eigentliche Ursache an (d. i. die von Thomas angenommene Verhärtungstheorie aus der Natur der Erkenntnis und des Wollens reiner Geister und abgeschiedener Seelen). Zum zweiten Punkte bemerkt dann Cajetanus ausdrücklich, Thomas sage nicht, die Schuld der Verdammten sei nicht Ursache, sondern sie sei nicht bloß, d. h. für sich allein Ursache der Verhärtung. Cajetanus sagt, der böse Wille sei nicht causa sufficiens und proxima der Verhärtung, sondern es seien zwei causae coordinatae zu unterscheiden, von denen die causa principalis und anterior der Wille Gottes sei, keine Gnade zu geben. Die Stelle lautet in extenso: „Adverte, quod causas duas obstinationis inquirimus, coordinatas tamen, quoniam causa proxima, quare mali sint obstinati et illi sint confirmati, est status eorum, quia scil. sunt jam extra viam. — Sed causa, quare angelus cadendo fiat extra viam, sicut homo

[1]) Ad 1. q. 64. art. 2.

moriendo, est anterior causa obstinationis et confirmationis, quoniam est causa status extra viam, qui est causa obstinationis, et consequenter est causa principalis.“ [1])

Auf den Einwand des Scotus, daß für die Engel und Menschen doch dieselbe Ursache der Verdammung anzunehmen sei, was nach gegebener Erklärung, von der geistigen Natur des Teufels ausgehend, nicht zulässig erscheint, antwortet Cajetanus: „Obstinatio daemonis et animae separatae non est omnino ejusdem rationis. — Et ideo non oportet, quod habeat causam communem ejusdem omnino rationis in utroque. Sed eo modo, quo aliqualiter est ejusdem rationis, et aliqualiter habet causam communem, et illa est, immobilitas tam intellectus, quam voluntatis animae positae extra statum viae.“ [2])

Der berühmte Kommentator der Summa contra Gentiles de Sylvestris Ferrariensis schreibt gegen einen Einwand des Scotus: „Non solus habitus, aut dispositio voluntatis vel intellectus constituit voluntatem immobilem, sed et status animae; quia videlicet est extra viam et statum mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis et omnis dispositio ad malum inclinans removeri. Concurrit etiam ad hoc divina justitia, per quam juste anima destituitur omnino divina gratia, quae necessaria est ad hoc, ut homo a malo redeat ad bonum.“ [3])

Es ist also nicht recht begreiflich, mit welchem Rechte Stufler [4]) einfachhin behaupten kann: „Nach den

---

[1]) Cajetanus l. c. — [2]) Cajetanus l. c. — [3]) Francisci de Sylvestris, Commentaria in libros quattuor contra gentiles. Romae 1901. vol. 4. pg. 545 (ad l. 4. cap. 95). — [4]) A. a. O. S. 109.

Thomisten entzieht Gott den Verdammten seine Gnade deswegen, weil (statt zu sagen: mit dem Erfolge, daß) sie wegen der Unbeweglichkeit ihres Willens ohne außerordentliches Eingreifen Gottes nicht mehr imstande sind, mit derselben mitzuwirken." Es wäre dies von vornherein gegen das thomistische Prinzip, welches alles auf die Allursächlichkeit Gottes zurückführt. Es ist vielmehr klar, daß die Thomisten dort, wo sie von der Unmöglichkeit jeder Bekehrung reden, den Willen Gottes, von der Gnade auszuschließen, als den obersten und ersten Grund, causa principalis und anterior, angeben. (So Thomas, De veritate, q. 24. art. 10; Cajetanus im obigen Zitat u. a.) Anderseits wieder, wenn es sich speziell um das Festhalten des Willens am Bösen handelt, ist die vom Diesseits mitgebrachte Bosheit als Ausgangspunkt bezeichnet, die völlige Verhärtung aber auf die Natur des Endzustandes zurückgeführt und Gott nur negativ als Ursache zugegeben. (So z. B. Thomas, De malo, q. 16. art. 5; ähnlich Capreolus und Sylvestris in den oben angeführten Zitaten.)[1])

Besonders klar wird dies aus den Ausführungen mancher späterer Thomisten. So sagt z. B. Sylvius[2])

---

[1]) Der ganze Zustand der Verdammten, ihre völlige Unbekehrbarkeit, die allerdings auch die Verhärtung im Bösen einschließt, wird gewöhnlich mit obstinatio bezeichnet, während Ausdrücke wie permanere in malo, adhaerere malo, immobilitas in malo u. a. auf das Hervorheben des zweiten Moments hindeuten. Doch ist diese Terminologie nicht konsequent eingehalten und muß die jeweilige Bedeutung der Ausdrücke aus dem Zusammenhange erschlossen werden. — [2]) Comm. ad S. Theol. 1. q. 64. art. 2.

von der Verhärtung der Engel: „Non Deus aeternis suppliciis quempiam damnat, qui non est in malo obstinatus.“ Also die allgemeine, oberste Voraussetzung: Wenn Gott ewig straft, muß auch der Wille wirklich ewig verstockt sein. Als Grund für diese Verstocktheit wird nun angegeben nach der allgemeinen thomistischen Auffassung: „Voluntatem ac facultatem ad Deum redeundi penitus amiserunt, 1. ex justo Dei judicio eos deserentis, 2. ex natura status in termino, 3. quia (angeli) immobiliter apprehendunt et appetunt.“ An dieser letztgenannten unbeweglichen Erkenntnis- und Willensweise der Engel übt dann Sylvius Kritik und erklärt, man könne sie (wir fügen hinzu: ganz absolut genommen und für sich allein) nur als moralische Unmöglichkeit fassen, während die physische resultiere aus dem perversen Willen in Verbindung mit dem „status termini“.

Ungemein treffend spricht sich Bañez[1]) über den Seelenzustand der Verdammten aus.

Er erklärt, die obstinatio komme nicht von Gott allein, nicht aus der Natur der Sünde allein, nicht aus der Natur des Endzustandes allein, sondern aus letzterer in Verbindung mit der natürlichen Unbeweglichkeit des Willens.

Im Endzustande wirkt vieles zusammen: 1. Der Mangel jeder Hoffnung der Verlornen, 2. ihre Peinen, 3. die Erkenntnis, daß Gott Urheber ihrer Qualen sei. Aber das alles erklärt nur die moralische Unmöglichkeit der Bekehrung. „Non probant (die angeführten Ursachen) impossibile esse simpliciter, quod damnatus pro aliquo brevissimo tempore consideret turpitudinem et gravi-

---

[1]) Com. ad. S. Theol. 1. q. 64. a. 2.

tatem suorum scelerum, judicetque se digne tanta pati supplicia illaque pro illo brevissimo tempore absque impatientia et odio Dei toleret, simulque excitet in se aliqualem detestationem praeteritorum criminum et praesertim pravi finis praeconcepti" etc. Bañez sagt also ausdrücklich, daß der Endzustand mit seinen Strafen zur physischen Verhärtung im Bösen, zur Erzeugung des physisch notwendigen Gotteshasses nicht hinreiche; wenigstens für ganz kurze Zeit könnten doch die Verdammten trotzdem zu einer gewissen Resignation kommen, (wie wir früher schon erklärt und aus der natürlichen Selbstliebe begründet haben). Daß diese zeitweilige Resignation infolge der Wucht der Strafe nicht lange dauern würde, ist selbstverständlich.

Das zweite Moment, die natürliche Unbeweglichkeit des Willens, wird von Bañez auch wie von Sylvius nicht von der „Natur" des Willens selbst hergeleitet, sondern aus der Natur des Endzustandes psychologisch erklärt, indem Gott im Endzustande die freie Bewegung zu einem anderen als dem gewählten Ziele nicht mehr ermögliche, weil er dazu keinen Konkurs mehr gewähre [1], sondern das Geschöpf in dem einmal erwählten Ziele ruhen lasse. Es wird das Beispiel gebraucht von einem Steine, der nach dem Falle zur Ruhe gelangt ist. Diese Erklärung

---

[1]) Wir glauben, daß Bautz („Die Hölle." 2. Aufl. Mainz 1905. S. 110) diese Meinung mit Unrecht auf dieselbe Stufe stellt mit derjenigen, welche Gott den Verdammten überhaupt jeden Konkurs zu jedem natürlich guten Werk verweigern läßt. Sie besagt nur, daß Gott keinen Konkurs gebe, um ein anderes letztes Ziel zu wählen, als man im Leben gewählt hatte. Und das scheint doch der Endzustand zu fordern. Zu einem anderen natürlich guten Werke würde Gott den Konkurs nicht entziehen, und

läßt sich leicht auf jene zurückführen, welche im vorausgehenden gegeben wurde, daß die unbewegliche Verhärtung des Willens psychologisch zu erklären sei durch die endgültige Beziehung, die Gott dem Menschen auf sich (Gott) selbst als oberste Zweckursache in der äußeren Strafsanktion gibt. Daraus folgt (in Verbindung mit dem Aufhören der übernatürlichen Einwirkung Gottes als Wirk- und Idealursache) vollständige Verzweiflung, und durch diese geht die anfängliche Bosheit in vollkommene Verhärtung und Gotteshaß über.

5. Erklärung der von Stufler erhobenen psychologischen Schwierigkeiten.

Es mag vielleicht schwierig erscheinen, sich vorzustellen, wie denn die Verdammten wider bessere Erkenntnis und trotz der schweren Strafen an ihren früher begangenen Sünden festhalten können. Aber bedenken wir folgendes: Die Bosheit des Willens enthält nach früherer Erklärung zwei Momente, einerseits die bewußte Anhänglichkeit an irgendein sinnliches Gut und zweitens das bewußte Widerstreben gegen den Willen Gottes, die gottwidrige Selbstsucht. So geht eigentlich jede Sünde aus der ungeordneten Selbstliebe hervor.[1] Diese letztere bleibt nun und verfestigt sich nach dem Tode

---

er verleiht denselben auch zur Substanz solcher Akte, die aus der natürlichen Selbstliebe der Verdammten hervorgehen, die aber auch durch Beziehung auf das böse Endziel — die gottwidrige, gottentfremdete Selbstliebe — böse werden. Auch darin stimmen wir mit Bautz nicht überein, daß die Notwendigkeit zu sündigen in den Verdammten als bloß moralische zu fassen sei. — [1]) S. Theol. 1. 2. q. 77. art. 4.

im Menschen, und weil sie bleibt, so sagt sich der Verdammte auch nicht los von jenen Gütern, mit denen er ehedem seine Selbstsucht befriedigen konnte. So sind die Worte des hl. Thomas[1]) zu verstehen: „Sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam ea, quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut iratis aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem eos, qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere, quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali, quia peccata commiserunt, non propter hoc, quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere: sed propter hoc, quod illud, quod elegerunt, habere non possunt, et illud, quod respuerunt, possent habere.“ Diese Worte sind nach der Lehre des hl. Thomas über die abgeschiedene Seele, der zufolge diese nicht einmal die Potenzen zur sensitiven und vegetativen Tätigkeit besitzt[2]), so zu verstehen, daß den verdammten Seelen jede Möglichkeit fehlt, in sinnlicher Weise zu sündigen. Doch geben sie ihre erworbene Bosheit des Willens, ihre gottwidrige Selbstsucht, nicht auf und würden infolge davon dieselben Sünden wieder begehen — si facultas daretur — wenn sie die sinnlichen Seelenkräfte wieder bekämen. Sobald dies eintritt, bei der Wiedervereinigung mit dem Leibe am Auferstehungstage, wird die Bosheit des Willens auch wieder sich äußern in sinnlichen Begehrungsakten, die, immer unerfüllt, den Verdammten zur ewigen Qual gereichen.

---

[1]) Comp. theol. c. 175. — [2]) Vgl. dazu S. Theol. 1. q. 77. art. 8; 4. Sent. dist. 44. q. 3. art. 3; De anima, art. 19.

Daraus folgt allerdings, daß eine Reue über die Sünde formell als solche nicht stattfinden kann; aber es ist keine Folge der thomistischen Auffassung, wie Stufler [1]) meint, daß den Verdammten eine Versetzung aus der Hölle in den Himmel als das größte Unglück erschiene, und daß sie keinen Schmerz empfinden über den Verlust Gottes. Denn sonst müßte ja der physisch notwendige Gotteshaß, den Stufler [2]) annimmt, ganz dasselbe bewirken. Sie empfinden Schmerz über den Verlust Gottes, weil sie durch denselben ihr Glück verscherzt haben, aber nicht, weil sie Gott beleidigt haben. Zwischen der theoretischen Erkenntnis und dem praktischen Urteil der Verdammten besteht allerdings ein Widerspruch [3]), wie er aber auch besteht bei jedem verstockten Verbrecher, der, lebenslänglich wegen seiner Untat eingekerkert, dennoch mit seinem Willen an derselben festhält, obwohl er sie nicht mehr begehen kann und durch dieselbe unglücklich geworden ist. Auch die Abkehr von der Sünde [4]), die Stufler annimmt, und der vollendete Gotteshaß, der dennoch die wahre Reue verhindert [5]), ist ein großer Widerspruch. Die Hölle ist eben das Land, wo es ohne Widersprüche nicht hergeht: „ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.“ [6])

Die Verdammten empfinden Reue, nicht nur darüber, daß es ihnen unmöglich ist, ihre bösen Gelüste zu befriedigen, sondern auch über ihre Sünden selbst,

---

[1]) Stufler, a. a. O. S. 105. — [2]) A. a. O. S. 166. — [3]) A. a. O. S. 106. — [4]) A. a. O. S. 22 u. 68. — [5]) A. a. O. S. 106. — [6]) Job 10, 22. (Wird zwar vom „Scheol“ gesagt, dieser begreift aber alle jenseitigen Orte mit Ausnahme des Himmels, also auch die Hölle, in sich.)

insofern sie Quelle des Übels für sie sind. Diese Reue ist eine bloß natürliche, spontane, ähnlich der bloßen Gefühlsreue auf Erden, aber keine, die wirklich den Willen umändert. Die Verworfenen beneiden die Seligen ganz gewiß wegen ihrer Glückseligkeit, sie möchten dieselbe Glückseligkeit besitzen, aber sie wollen sich nicht bekehren. Jeder Sünder will ganz gewiß seine eigene Glückseligkeit, aber er sucht sie auf Erden in der Sünde und will die jenseitige trotz der Sünde.

Darum können wir nicht zugeben, was Stufler sagt[1]: „Wenn die Verdammten ihre Sünden verabscheuen, weil und insofern sie Ursache ihrer Verdammnis sind, und wenn sie ein natürliches Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit des Himmels haben, dann können sie unmöglich die Sünden lieben und sich darüber freuen, daß sie gesündigt haben, und so gesinnt sein, daß sie auch jetzt wieder dieselben Sünden begehen würden, wenn sie dazu Gelegenheit hätten."

Dieses für unmöglich gehaltene, psychologische Experiment kann uns jeder halbwegs verstockte Schuljunge vorführen, der wegen seiner Rauflust mit Schul- oder Hausarrest bestraft ist. Er bedauert sein Delikt, aber er bedauert es nicht so, daß er seinen Willen davon abwendet, sondern nur, weil und insofern es Ursache seiner Strafe ist, weil es jetzt unter diesen Umständen gerade zu diesem Ausgange geführt hat; er hat ein natürliches Verlangen nach der Freiheit und kann doch so gesinnt sein, daß er sich dessen freut, was ihm

---

[1]) A. a. O. S. 109.

dieselbe entzogen hat, und daß er es genau wieder tun würde, wenn er Gelegenheit dazu hätte. Die Beweiskraft des Beispieles wäre nur teilweise widerlegt mit dem Hinweise, daß eben der Knabe wisse, er sei nicht für immer der Möglichkeit beraubt, seinem bösen Willen zu frönen. Ein verstockter Mörder im lebenslänglichen Kerker zeigt, daß ein Mensch am Bösen auch dann festhalten kann, wenn er es nie mehr üben kann und für immer deswegen gestraft ist — und daß er trotzdem auch jener Tat fluchen kann, welche zur Strafe geführt hat.

Die Lösung des psychologischen Rätsels liegt sehr einfach in der Unterscheidung des finis quo vom finis qui, zwischen dem Besitze eines Gutes und dem Gute selbst als Objekt des Besitzes. Wer das Gut als Objekt selbst nicht haben kann, kann immerhin den (imaginären) Besitz des Gutes wünschen. Das ist freilich eine bloße Velleität, aber notwendig für den, dessen Wille so beschaffen ist, daß er nun einmal den Besitz dieses Gutes als besonders begehrenswert für sich erachtet. Es könnte sonst ein unheilbar Kranker, der seinen Zustand erkennt, nicht doch noch gesund werden wollen, und ein vollständig Armer, dessen Lebensumstände jede Hoffnung auf eine gute, sorgenfreie Existenz rauben, nicht doch nach Reichtum Verlangen tragen. Und so können auch die Verdammten kraft des ihnen unverlierbaren Glückseligkeitstriebes verlangen nach dem Himmel als Ort der Seligkeit, obwohl sie erkennen, daß sie von demselben vollständig ausgeschlossen sind, und können verlangen kraft ihres bösen Willens, die Sünden ihres Lebens wieder zu begehen, obwohl sie dazu nicht mehr Gelegenheit haben. Ein vernünftiges, überlegtes Verlangen nach einem ganz unmöglichen finis

qui ist psychologisch unmöglich, ein spontanes, natürliches Verlangen nach einem wenngleich unmöglichen finis quo ergibt sich als bloße Velleität von selbst aus der Kraft, die ein vorgestelltes Gut auf den Willen äußert.

Es können in dieser Beziehung die Verdammten nach Stuflers Theorie absolut nicht anders handeln, als es die thomistische Ansicht verlangt. Sie hassen Gott mit physischer Notwendigkeit und wünschen, es möchte keinen Gott geben — wissen aber, daß dieser Wunsch niemals zu erreichen ist.[1]) Die Verdammten erkennen klar, daß ihnen ihre Reue nichts mehr nützt, und darum bewirkt die Reue keine Besserung des Willens: sie dient ihnen zur größeren Qual, und doch bereuen sie.[2]) Freilich tun sie das notwendig! Aber auch der Thomismus sagt, daß das Verlangen der Verdammten nach Glückseligkeit ein notwendiges ist, und daß die Anhänglichkeit an die Sünde im status termini zur Notwendigkeit wird, läßt aber trotzdem gegenteilige, spontane Willensäußerungen des Verlangens nach den früheren Sünden sowie des Verlangens nach dem Glücke des Himmels zu — zur Qual der Verdammten.

Diesen Zustand nennt Stufler[3]) den eines vollendeten Wahnsinnes. Er sagt, die Verdammten seien dann nicht zu verabscheuen, sondern eher zu bemitleiden. Die natürliche Unfähigkeit, sich zu bekehren, verdiene keine Strafe, könne also auch kein naturentsprechender Untergrund der ewigen Strafe noch ein Hindernis für die göttliche Barmherzigkeit sein. Und

---

[1]) A. a. O. S. 167. — [2]) A. a. O. S. 169. — [3]) A. a. O. S. 114 f.

doch hassen die Verdammten Gott notwendig nach Stuflers Ansicht, und doch bereuen und beweinen sie notwendig ihre im Leben begangenen Sünden? Liegt darin nicht derselbe Wahnsinn oder ein ähnlicher? Und wenn wir hören, daß die Verdammten im Jenseits gern bereit wären, sich zu bekehren, daß aber Gott es ist, der nichts mehr von ihnen wissen will, der sie ausschließt von seinem Reiche, ausschließt von all seinen Gnadenschätzen und sie hinaus verstößt in die ewige Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen ist, wo sie in bitterer, aber zu später Reue ihre Sünden beweinen [1]): wird da nicht auch unser natürliches Mitleid mit dem „armen Teufel" von selbst rege? Ja, regt es sich diesfalls nicht noch mächtiger, als wenn wir von den Thomisten belehrt werden, daß der böse Wille, mit dem die Verdammten ins Jenseits eintreten, sich zur Strafe für sie verfestigt und daher den beständigen Untergrund für die Fortdauer der Strafe bildet? Ein gewisses, natürliches Mitleid mit den Verdammten wird hier auf Erden auch der Gläubigste und in den eschatologischen Fragen Versierteste empfinden, trotzdem er die verdiente Notwendigkeit ihres Zustandes einsieht. Dieses Mitleid kann erst im Himmel schwinden, wo die unmittelbare Anschauung Gottes und die Erkenntnis seiner Weisheit in allen Anordnungen uns zur höchsten Liebe Gottes hinreißt, die jeden wie immer gearteten Gegensatz unseres Willens zum göttlichen Willen ausschließt. Die natürliche Unfähigkeit, sich zu bekehren, verdient ganz wohl Strafe, wenn sie ein voluntarium in causa ist, wie die thomistische Ansicht lehrt, und wie jeder Moralist

---

[1]) A. a. O. S. 24.

bezüglich der Gewohnheitssünder zugibt, die sich freiwillig die eisernen Ketten geschmiedet haben, die schließlich fast unbezwinglich werden. Außerdem verdient diese Unfähigkeit nicht bloß Strafe, sondern sie ist auch selbst Strafe und kann und muß der naturentsprechende Untergrund der ewigen Strafe sein, ähnlich wie der Zustand des Elendes bei einem Menschen, der früher von einem Wohltäter unterstützt, nun aber wegen seines Leichtsinnes von ihm verlassen wurde, zugleich Strafe und bleibender Grund der Strafe sein kann. In diesem Zustande ein „Hindernis“ der göttlichen Barmherzigkeit zu finden ist vom Standpunkt des Endzustandes aus, wo Gott keine Gnaden mehr geben will und das Substrat dafür in der freiwillig veranlaßten Verstocktheit beständig vor sich hat, ganz wohl begründet. Dieses Hindernis als ein ganz absolutes für Gottes Allmacht zu fassen oder nach Schellscher Auffassung gar schon ins Diesseits zu übertragen, als ob Gott nur deswegen den Sünder verdammen könnte, weil er schon ganz verstockt das irdische Leben verlassen hat, ist keinem Thomisten je in den Sinn gekommen.

Ferner will Stufler[1]) nicht einsehen, warum die Menschenseele nach dem Tode die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse verlieren sollte. Daß dies aus jenen Gründen, welche er a. a. O. anführt, für sich allein nicht folgt, daß die natürliche Verfestigung des Seelenlebens der vom Leibe geschiedenen Seele allein nicht dazu hinreicht, geben wir gern zu. Thomas und alle Thomisten rekurrieren dabei immer auch auf den

[1]) A. a. O. S. 115 f.

Willen Gottes, den Menschen in den Endzustand zu versetzen oder, wie wir erklärt haben, ihn unabänderlich durch äußere Strafsanktion auf sich als letztes Ziel zu beziehen. Ja selbst, um im Endzustande das Festhalten des Willens am Bösen als solches zu erklären, hält die Mehrzahl der Thomisten die angeführte Seelenbeschaffenheit nicht für vollkommen genügend. Capreolus nennt diese Meinung, wie wir früher gesehen haben, bloß probabel, Sylvius und Bañez bekämpfen sie in ihrer Ausschließlichkeit direkt und ergänzen sie durch anderweitige, psychologische Schlußfolgerungen. Solche zieht nun auch Stufler, um den nach seiner Meinung infolge der Strafe allein physisch notwendigen Gotteshaß herauszubekommen, und konstatiert schließlich ebenfalls den Verlust der Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse im Jenseits.[1])

Daß die Verdammten nicht alle Freiheit in bezug auf ihre sündhaften Akte verloren haben, sondern daß sie die sogenannte „libertas specificationis" innerhalb verschiedenartiger, böser Akte beibehalten, lehrt, wie Stufler[2]), auch St. Thomas und die ganze nach ihm sich nennende Schule. Er erwähnt[3]) drei Arten der Freiheit, die später in der Schulsprache als „libertas indifferentiae, contrarietatis" und „specificationis" bezeichnet wurden, und weist nach, daß die Freiheit noch essentiell vorhanden sei, wenn nur die letzte Art gewahrt bleibe. Dann schließt der heilige Lehrer, von den Engeln und Dämonen handelnd: „Immutabiles sunt in bono vel in malo post primam

---

[1]) A. a. O. S. 171. — [2]) A. a. O. S. 173. — [3]) De malo, q. 16. art. 5.

electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris: unde non pertinet ad rationem divinae justitiae, ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo, quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet illa perversitas primae electionis ipsorum." Darüber verbreitet sich auch Capreolus [1]) ausführlich in einer Antwort auf einen skotistischen Einwand. Und so alle Thomisten.

Wenn aber die Verdammten auch nicht mehr die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse haben, so sind doch ihre Sünden an und für sich imputierbar, weil ein voluntarium in causa. Sie selbst sind ja freie Ursache ihres jetzigen Zustandes. Aber Gott straft sie dafür nicht ärger, weil er den Endzustand als endgültige Hinordnung des Geschöpfes auf sich betrachtet, weil es in demselben kein Streben nach dem Ziele, sondern nur ein Ruhen in demselben, also auch kein Verdienst und Mißverdienst mehr geben kann. [2])

Das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Stuflerschen Argumentation gegen die Thomisten besteht also nach dem Gesagten darin, daß er die Lehre des hl. Thomas über die natürliche Immutabilität des rein geistigen Erkennens und Wollens, das mutatis mutandis auch für die abgeschiedene Seele gewisse Geltung hat, für das Wesentliche der thomistischen Lehre bezüglich der jenseitigen Verhärtung hält, als ob dadurch die oberste und erste Ursache dieses unglücklichen Zustandes angegeben wäre. Daß dem nicht so ist, glauben wir hin-

[1]) L. c. pg. 449 sqq. — [2]) S. Theol. 2. 2. q. 13. art. 4. ad 2.

länglich gezeigt zu haben.[1]) Thomas selbst und alle seine Kommentatoren weisen eine Unzahl von Stellen auf, welche die eigentliche Verhärtung als endgültigen Zustand auf mehrere und verschiedene Quellen zurück-

---

[1]) Mit einigem Scheine von Berechtigung beruft sich Stufler (Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, 1904, S. 794) für seine Meinung auf eine Stelle bei Gotti (Theol. schol. dogm. t. IX., q. 9. dub. 2. § 2. n. 9 u. 10), wo es heißt, die „radicalis et prima ratio" der Unbekehrbarkeit der Dämonen sei die natürliche Unbeweglichkeit ihres Willens, wenn auch die „causa proxima" in der Verweigerung der Gnadenhilfe bestehe. Hier ist der Grund für die völlige Verstocktheit angegeben, insofern sie im Endzustande mit eingeschlossen ist. Als Wirkursache dieser Verstocktheit erscheint die Verweigerung der Gnadenhilfe, als „ratio" oder innerer Grund, als fortwährendes, rechtfertigendes Substrat der letzteren aber die innere Unbeweglichkeit des Willens. Hier, wo von den „Dämonen" die Rede ist, gibt sich Gotti (wie Capreolus) vollständig mit der Erklärung des hl. Thomas von der natürlichen Unbeweglichkeit der rein geistigen Akte der Engel zufrieden. Doch heißt es schließlich: „Obstinatio non fuit effectus, sed causa denegationis auxilii." Wenn wir diese Worte nicht als das gerade Gegenteil der früheren erklären wollen, so müssen wir hier vor allem die obstinatio als das „faktische Festhalten" des Sünders am Bösen deuten. Dann aber geben sie folgenden Sinn. Diese unbewegliche Verhärtung (nachdem sie einmal im Endzustande eingetreten ist), wirkt fortwährend auf den Sünder so ein und stellt ihn so gottwiderstrebend dar, daß ihm Gott keine weitere Gnade geben will und ist also Ursache seiner ferneren Gottvergessenheit. Es ist also „denegatio auxilii" im passiven Sinne als Gottverlassenheit des Sünders zu fassen, nicht aber im aktiven als Tätigkeit Gottes. Das Verhalten des Sünders als eigentliche „causa", als Wirkursache für den Willen Gottes zu fassen und nicht bloß als inneren Grund, als Substrat für dessen Einwirkung, wäre unthomistisch und untheologisch zugleich. Diesen Grund, dieses Substrat hat Gotti früher als „ratio" bezeichnet.

führen, obwohl als psychologisches Bindeglied, welches Diesseits und Jenseits kontinuierlich aneinanderknüpft, von allen eine Fortdauer der im Leben erworbenen bösen Willensrichtung nach dem Tode angenommen wird. Daß auch unter und nach Voraussetzung der Gnadenverweigerung die natürliche Immutabilität des rein geistigen Lebens das Festhalten an der Sünde nicht ganz erklärt, sondern daß dabei noch andere psychologische Gründe berücksichtigt werden müssen, ist das einzige, was wir Stufler zugestehen können. Und auch hierin haben wir in manchen der späteren Thomisten (z. B. Sylvius und Bañez) bereits Vorbilder. Jedenfalls darf die gewiß größere Stabilität eines reinen Geisteslebens vor dem, welches die Seele im Leibe führt, nicht ganz unberücksichtigt bleiben, und behalten daher auch die thomistischen Deduktionen darüber ihren bleibenden Wert.

Daß man durch die bloß „physische" Verfestigung des Willens aus der geistigen Natur allein den Zustand der Verdammten nicht erklären kann, hat Lépicier offen eingestanden gerade in jenem Werke, in welchem er die thomistische Lehre über den Zustand der abgeschiedenen Seele des weiteren ausführt. [1]) Er bezeichnet

---

[1]) Lépicier. Dell anima umana separata dal corpo. Roma 1901. Pg. 176: „Non potrebbe concepirsi un circolo più vizioso di questo: la volontà del dannato — — non può giungere al possedimento del sommo Bene, se non prendendo i mezzi, che la possono efficamente condurre ad esso; ma il primo di questi mezzi è, che incominci a detestar quello che amava, che incominci ad amare quello che odiava. — — Ma questo il dannato non può fare, precisamente perchè non vuol cambiare il fine ultimo: e quindi non può cambiare l'oggetto del suo ultimo fine, perchè non può prender mezzi opportuni, e questi rigetta perchè non può scostarsi dal suo fine."

es geradezu als den ärgsten circulus vitiosus, wenn man sagen wollte, der Wille des Verdammten kann nicht in den Besitz des höchsten Gutes kommen, wenn er nicht die Mittel dazu ergreift; aber das erste dieser Mittel ist, das, was er früher liebte, zu verabscheuen. Aber das kann der Verdammte nicht, weil er sein letztes Ziel nicht ändern will; das Objekt seines letzten Zielgutes kann er deshalb nicht ändern, weil er die entsprechenden Mittel nicht ergreifen kann, und diese weist er zurück, weil er sich von seinem Ziele nicht abwenden kann. Aus diesem Zirkel führt nur heraus die Rücksichtnahme auf den von Gott gesetzten Endzustand, von dem das Wort gilt: „Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit“ [1]), sowie auf die psychologische Unmöglichkeit, ein letztes Gut anzustreben, das man absolut nicht mehr erreichen kann. [2])

Wir glauben im vorhergehenden diese thomistische Ansicht durch Berücksichtigung der dreifachen Kausalität Gottes und der Beziehung der Sünde zu derselben psychologisch noch besser begründet zu haben, so daß sich die Richtigkeit jener leitenden Grundsätze ergibt, welche über unseren Punkt mit prägnanter Klarheit der Ordensgenosse Stuflers und Dogmatikprofessor an der Gregoriana in Rom, Billot [3]) aufgestellt hat: „Primo, obstinatio voluntatis in fine, cui ultimo adhaesit, dum esset in via, res est extra omnem dubitationem posita ... Secundo, obstinatio ista non procedit a Deo, qui

---

[1]) Ekkli. 11. 3. Zitiert l. c. pg. 175. — [2]) L. c. pg. 194. — [3]) Disquisitio de natura et ratione peccati personalis. Roma 1900. pg. 91.

neminem a se avertit, neminem in affectu peccati confirmat ... Tertio igitur dicendum remanet, obstinationem hanc esse ex natura rei, i. e. sequelam necessariam liberae determinationis, in qua mors invenit voluntatem."

6. Die Verdammung — das Widerspiel der himmlischen Glückseligkeit und der irdischen Lebensverhältnisse.

Es dürfte sich diese Betrachtungsweise des Endzustandes der Verdammten auch dadurch noch empfehlen, daß er diesen genau als das Gegenteil des glückseligen Zustandes der Heiligen zu verstehen gibt. Mit einem bestimmten Maß von Gnade und Liebe tritt die Seele des Heiligen in den Himmel ein; sie findet dort die Vereinigung mit Gott und die ewige Hinordnung auf Gott, ihr letztes Ziel, in der seligen Anschauung Gottes. Und sowohl durch die natürliche Unbeweglichkeit ihres durch die Verklärung noch gesteigerten geistigen Zustandes, als auch durch die psychologische Folge ihrer ewigen Vereinigung mit Gott, der Quelle aller Güter, ergibt sich ihre ewige Glückseligkeit sowie ihre absolute Unbeweglichkeit im Guten, für welche der mitgebrachte Grad der Gnade und Liebe immer das prinzipielle Substrat bildet.

Ebenso tritt der Sünder mit einem bestimmten Maße von natürlicher Gottentfremdung (Bosheit als Anhänglichkeit an die Sünde in der Form gottwidriger Selbstliebe sowie gewisse Habitus und Leidenschaften, die gleich den sensitiven Potenzen der Seele nur in radice in ihm bleiben und bei der Wiedervereinigung mit dem Leibe aufleben) in die Ewigkeit. Dort hört er im Gerichte sein Verwerfungsurteil und

die ewige, äußere Hinordnung auf Gott, sein letztes Ziel, durch die Strafsanktion. Und sowohl durch die natürliche Unbeweglichkeit seines geistigen Zustandes als auch in psychologischer Folge der Verzweiflung über seine ewige Trennung von Gott ergibt sich sein ewiges Unglück und seine ewige Verhärtung, für welche eben auch der aus dem Leben mitgebrachte Grad der Bosheit immer das prinzipielle Substrat bilden wird.

In der ewigen Seligkeit gehören „visio“, „possessio“ und „amor“ unzertrennlich zusammen. Sie bilden die von Gott als Ausfluß seiner dreifachen Kausalität dem Menschen bestimmten Güter: die Anschauung Gottes, in welcher Gottes Wirkursache den Menschen zur höchstmöglichen Vereinigung mit sich erhebt und an sich zieht; der Besitz Gottes, in welchem der Mensch das durch die göttliche Urbildlichkeit bestimmte Ideal wirklich erreicht; die Liebe Gottes, in welcher der Mensch, durch Gott auf Gott ewig bezogen und hingeordnet, auch sich selbst vollständig auf Gott als letztes Ziel bezieht und hinordnet.

Die Wurzel des ganzen Zustandes der Seligen aber bleibt die selige Anschauung Gottes, wie die meisten Theologen gegen die Skotisten annehmen. Medina bringt diese Tatsache auf die kurze, treffende Formel: „Vita beata non est amare, quod habes, sed habere, quod amas.“ [1])

Das genaue Widerspiel der Seligkeit ist die Verdammung. Auch hier gehören Verzweiflung, Verhärtung und Gotteshaß unzertrennlich zusammen: Verzweiflung als Folge der Entbehrung aller über-

[1]) Com. in S. Theol. 1. 2. q. 3. art. 4. opinio 4.

natürlichen Gnadeneinwirkung Gottes, Verhärtung als Festhalten an der Abkehr von Gott, vom übernatürlichen Ideal, Haß als ewiges Widerstreben gegen Gott als Ziel, auf den man äußerlich durch die Strafe hingeordnet ist.

Die psychologische Wurzel muß auch hier in der Verzweiflung gesucht werden. Wir können hier ähnlich sagen: Vita damnata non est odisse, quod non habes (d. i. Gott, der sich vom Sünder entfernt hat), sed non habere, quod odisti, was so recht die ganze Ohnmacht und Trostlosigkeit des Endzustandes der Verdammten zeigt. Daraus ergibt sich ebenfalls wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, daß Stuflers psychologische Erklärung mit Unrecht den Gotteshaß als psychologische Wurzel des ganzen Seelenzustandes der Verdammten zu sehr in den Vordergrund stellt. Man kann eben nicht — wie früher gesagt wurde — aus dem Verhalten Gottes gegen den Sünder allein den physisch notwendigen Gotteshaß ableiten, sondern nur die Verzweiflung, den Gegensatz zur Anschauung Gottes. Und diese leitet mit dem Grade der Sündhaftigkeit, der aus diesem Leben mitgebracht wurde, zur vollständigen Verhärtung und zum Gotteshasse über.

Aber nicht bloß zum Leben der Seligen, auch zum Leben hier auf Erden bildet der Zustand der Verworfenen einen schrecklichen Gegensatz.

Wie die Tatsache der Existenz eines Wesens zurückgeht auf die Wirkursächlichkeit Gottes, seine bleibende Form, der Grad endlichen Seins und endlicher Güte, den es besitzt, bestimmt ist durch die vorbildliche Ursächlichkeit Gottes, und wie es durch die Zweckursächlichkeit Gottes zu seinem be-

stimmten Ziele geführt wird: so zeigt sich das genaue Widerspiel davon im endgültigen Zustande der Verdammten.

Die Tatsache ihrer unveränderlichen Unbekehrbarkeit tritt ein durch das Aufhören der übernatürlichen Wirkursächlichkeit Gottes — den Endzustand und die eintretende Verzweiflung. Jetzt sind sie von Gott verlassen und sozusagen auf ihre eigenen, natürlichen Kräfte angewiesen. Das Verbleiben der beständigen, gottwidrigen Form ihres Wesens, die Verhärtung, ist darin begründet, daß sich aus Verzweiflung, das übernatürliche, göttliche Urbild jemals erreichen zu können, ihre Bosheit beim Eintritte in den Endzustand vollständig physisch verfestigt. Sie bildet das bleibende Substrat für die strafende Einwirkung Gottes auf sie, ähnlich wie die bleibende Wesensform eines Dinges das Substrat jeder göttlichen Einwirkung auf dasselbe ist. Gott wirkt als oberste Ursache alles in und an den Dingen im Rahmen ihrer bestimmten Wesensformen. Die Zweckursächlichkeit schließlich, die Gott durch das Verhängen der unabänderlichen Strafe äußert, ordnet den Sünder für ewig hin auf sein Ziel, die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, und die erkannte Unmöglichkeit, diesem Ziele entrinnen zu können, in Verbindung mit der Bosheit der Verhärtung erzeugt den Gotteshaß, der sich gewissermaßen im unseligen Zustande der Verdammten als zielführend äußert, weil er immer und immer wieder auf die Befestigung der Bosheit durch neue Sünden hinwirkt. Er ist das grausige Ziel und die schreckliche Krone im Jenseitszustande des Todsünders, nicht aber seine Wurzel. Hierin haben wir das entsetzliche Gegenteil zur Tatsache, daß jedes Ding

in seinem Wesen selbst vervollkommnet wird, respektive die in seinem Wesen liegende Vollkommenheit erreicht, wenn es mit den in ihm angelegten Kräften nach seinem Ziele strebt.

7. Furcht, Scham und Reue in den Verdammten.

Von diesem unseligen Geisteszustande aus erklärt sich auch die vollständige Abkehr des Sünders von der natürlichen Reaktion gegen die Sünde, von Furcht, Scham und Reue. Er empfindet Furcht, aber die Furcht der Verzweiflung, die sich durch seinen bösen Willen in ewigen Trotz verwandelt; er wird von Scham gequält, aber von der Scham der Verzweiflung, die sich durch seinen bösen Willen zur Unverschämtheit, zur Verstocktheit umbildet; er empfindet Reue, aber die Reue der Verzweiflung, die durch seinen bösen Willen zur Dreistigkeit und Beständigkeit im Sündigen, zum vollendeten Gotteshasse wird. So erklärt es sich psychologisch, daß die Verdammten auch eines natürlich guten Aktes überhaupt nicht mehr fähig sind.

Weil, wie oft erwähnt, die sensitiven Potenzen der abgeschiedenen Seele fehlen, werden sich diese drei Affekte nicht sinnlich äußern können. Aber wie jedes vorgestellte Gut, auch wenn unerreichbar, eine spontane Willensregung zur Folge hat, so äußert ebenso jedes Übel, auch wenn unabwendbar und da gerade erst recht, eine spontane Willensregung des Mißfallens. Und so werden auch die verdammten Seelen die Macht der göttlichen Wirkursache erkennen und ihre eigene Ohnmacht und infolgedessen Furcht empfinden. Sie werden ihre Häßlichkeit merken und ihren Widerspruch mit der

göttlichen Vorbildlichkeit, was ihnen die größte Scham verursacht. Sie werden die Entfernung von ihrem letzten Ziele und dadurch von ihrem eigenen Glücke in Gott, der obersten Zweckursache, merken, was sie zur Reue treibt. Aber diese Regungen in der Potenz des Willens werden nur spontane, bloße Velleitäten bleiben, ohne die Verdammten zu bessern, wegen ihrer Bosheit in Verbindung mit der vollständigen Verzweiflung, zur Strafe für das Widerstreben gegen jene Gefühle durch die Sünden während des Erdenlebens.

Wenn daher Christian Pesch[1]) von der Scham des Sünders ausgeht und sie als psychologische Wurzel des unseligen Endzustandes erklären zu können glaubt, kann dies nach dem Gesagten auch nicht zugegeben werden. Scham ist gewiß im Sünder vorhanden, aber eben die Scham der Verzweiflung als bloße Velleität. Diese strebt nicht als solche, als Scham — aus Mißbilligung des gottwidrigen Zustandes — von Gott weg, sondern will aus Verzweiflung von Gott als Urbild nichts mehr wissen und bildet sich mit dem verhärteten Willen des Sünders zur Unverschämtheit im Sündigen um. Wurzel des ganzen Zustandes ist nicht die Scham (ebensowenig wie der Haß Gottes), sondern die Verzweiflung und die vom Leben mitgebrachte Bosheit. Darum führt auch der von Pesch betretene Weg der Spekulation, trotzdem in derselben viel Wahres und Zutreffendes über den Endzustand der Verdammten enthalten ist, zu manchen Unbegreiflichkeiten, welche von Stufler gut widerlegt worden sind.[2])

---

[1]) „Die Seele im Jenseits“ in den Theol. Zeitfragen, II. Folge, 1901. S. 118 ff. — [2]) A. a. O. S. 143 ff.

8. Rekapitulation.

Nun noch ein kurzes Resümee über das von der Verhärtung der Verdammten bisher Gesagte.

Soll der Grund der ewigen Unbekehrbarkeit des Sünders im Jenseits angegeben werden, so ist derselbe herzuleiten einerseits und zwar in erster Linie aus der Entziehung der göttlichen Gnade und der verhängten Strafe, anderseits aus jener Verhärtung des Sünders, die sich im Jenseits psychologisch herausbildet und das beständige, rechtfertigende Substrat für die göttliche Strafe in ihrer Fortdauer bildet.

Soll aber speziell für diese Verhärtung der psychologische Grund angegeben werden, so ist dieser in erster Linie der vom Diesseits mitgebrachte Grad der Bosheit und die derart beschaffene Natur des jenseitigen Zustandes, welche zu einer natürlichen, notwendigen Verfestigung derselben sowie zu ihrer Vergrößerung bis zum vollendeten Gotteshasse führt.

In der Natur des jenseitigen Zustandes endlich wirken zwei Momente zur physischen Verfestigung des sündhaften Willens zusammen: die rein geistige Beschaffenheit der Seele als „anima separata“, die in ihren Akten an und für sich viel unbeweglicher ist als die im Leibe wohnende, und ihre notwendige Verzweiflung, wenn sie sich absolut von der Erreichung ihres ewigen Zieles und ihrer eigenen Glückseligkeit ausgeschlossen sieht.

Oder auf die dreifache Kausalität Gottes reflektierend, können wir sagen:

Die Verweigerung des weiteren Einflusses der Wirkursächlichkeit Gottes nach der übernatürlichen Seite führt den Endzustand herbei und damit den endgültigen Zustand der Unbekehrbarkeit.

Die absolute Unmöglichkeit, das übernatürliche Ideal jemals zu erreichen, und das gewissermaßen damit gegebene Aufhören der vorbildlichen Ursächlichkeit Gottes für den Sünder sowie die absolute Unmöglichkeit, das übernatürliche Ziel in Gott, der letzten Zweckursache aller Dinge, anders zu erreichen als durch ewiges Ertragen der göttlichen Strafgerechtigkeit, führt zur vollkommensten Verzweiflung. Durch diese im Bunde mit der mehr stabilen, rein geistigen Lebenstätigkeit wird die vom Leben mitgebrachte Bosheit des Willens absolut und vollkommen verfestigt und zum Gotteshasse umgebildet.

Gott tut dabei nichts, als daß er den Endzustand eintreten läßt, die gerechte Strafe verhängt und den Verdammten in seinem natürlichen Dasein erhält. Gegenüber der Verhärtung und allen Folgen derselben, Gotteshaß und fortgesetzte Sünden, verhält er sich rein permissiv, ähnlich wie gegen die Sünde auf Erden. Daher die Heiligkeit Gottes mit der Ewigkeit der Hölle wohl vereinbar ist.

Zum mindesten weniger gut läßt sich dieselbe verteidigen bei jener Anschauung, welche den Sünder beim Eintritte in den Endzustand mit bitterer (wenn auch nutzloser) Reue sich von seinen Sünden abwenden läßt, worauf er dann durch die Wucht der Strafe, also durch Gottes Einwirkung allein, in den physisch notwendigen Gotteshaß hineingetrieben wird.

Ganz nebensächlich möge noch bemerkt sein, daß gerade nach unserer Darstellung die verschiedenen Grade der Gottentfremdung in den Verdammten, die ja nach der Offenbarung anzunehmen sind, am besten erklärt werden können. Die Bosheit, welche sich

verfestigt, gibt den natürlichen, bleibenden Gradmesser ab für die verschiedene Höhe des Gotteshasses und der Sündhaftigkeit in den Verdammten. [1])

Wenn sich dagegen nach Stufler der Mensch mit bitterer Reue von seinen früheren Sünden abwendet und dann durch die Strafe Gottes in den physich notwendigen Gotteshaß gerät, wie steht es da mit den Sündern, welche weniger schwer gesündigt haben? Wird bei ihnen der Gotteshaß nicht noch größer sein als bei größeren Sündern, wenn sie sich trotz ihrer geringeren Schlechtigkeit mit jenen und mit den größten Scheusalen zugleich auf ewig verdammt sehen? Man kann gegen diese Folgerung kaum hinweisen auf die Erkenntnis der Gerechtigkeit ihrer Strafe, denn diese müßte sie vor allem vom Gotteshasse überhaupt zurückhalten. Will man etwa den Unterschied der Strafen hervorheben? Aber furchtbar ist jede Höllenstrafe und ewig auch. Sollte daher bei fortwährender, ewiger Dauer der Strafe unsere obige Folgerung nicht doch zeitweilig wenigstens eintreten können? Die Lehre von der natürlichen Verfestigung des Willens bietet auch gegen diese nicht als rein unmöglich abweisbare Konsequenz einen erwünschten Schutz.

[1]) Vgl. Bautz, a. a. O. S. 219.

VIII. Die Sünde im Jenseits und die Apokatastasis.

1. Die Unmöglichkeit der Apokatastasis als Aufhebung der Sünde (in der jetzigen Heilsordnung).

Wie der einzelne Mensch einmal bei seinem Tode einen unabänderlichen Endzustand findet (Statutum est hominibus „semel" mori)[1]), wo er bei seinem Ziele endgültig und für immer angelangt ist, so wollte Gott auch der ganzen Menschheit, ja der ganzen Weltschöpfung einen solchen Endzustand setzen. Alle Stellen der Heiligen Schrift vom letzten Gerichte über alle Menschen, von der sogenannten Wiederherstellung aller Dinge (Apokatastasis)[2]) beweisen dies. Wie alle Dinge von Gott ausgegangen sind als der obersten, ewigen Allursache, so sollen sie nach dem Willen Gottes auch einmal in ihm, als ihrem einzigen, letzten Ziel zu einer ewigen, unveränderlichen Ruhe kommen. Alles, was vollkommen von Gott ausgeht, soll auch in der vollkommensten, seinem Wesen entsprechenden Weise auf Gott als letztes Ziel bezogen sein und in dieser Beziehung ruhen. Alles, was ganz und rein von Gott als Wirkursache ausgeht, sei es, daß er es allein gewirkt hätte oder mit und durch geschaffene Sekundärursachen, alles, was ganz und rein irgendeine Seite der unendlichen Vollkommenheit Gottes als Urbild in endlicher Weise wiederspiegelt, alles, was ganz und rein hinbezogen ist auf Gott als oberstes Ziel, soll

---

[1]) Hebr. 9, 27. — [2]) Z. B. Apg. 3, 20. 21; I. Kor. 15, 24; Apok. 21, 5 und 22. 3.

ruhen in Gott. Das will der Ausdruck „Wiederherstellung aller Dinge“ besagen.

Dieses Ruhen in Gott erscheint als „Wiederherstellung“ nur wegen der Sünde, wegen des Eingriffes der menschlichen Freiheit in die göttlichen Absichten. Hat Gott durch die Erlösung diesen Eingriff virtuell überwunden, so soll derselbe durch die Apokatastasis aktuell, tatsächlich und vollkommen überwunden sein und bleiben. Christus, der Erlöser, soll vollständig triumphieren. „Dixit Dominus Domini meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.“ [1])

Erscheint so die Apokatastasis als ewige Fortdauer der Erlösung, so kann sie ebenso auch gewissermaßen als Ende der Erlösung bezeichnet werden, weil durch sie und in ihr die Erlösung selbst in ihrem tatsächlichen, konkreten Erfolge vollständig und endgültig auf Gott, das letzte Ziel aller Dinge, hingeordnet und ebenso vollständig und endgültig in den Plan der göttlichen Weltregierung eingegliedert ist und bleibt. So konnte der hl. Paulus schreiben: „Cum autem subjecta fuerint ei omnia, tunc et ipse filius subjectus erit illi, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.“ [2])

So erscheint aber auch die Apokatastasis im Lichte der wahren, allseitigen Ursächlichkeit Gottes als Reinigung der Kreatur von allem, was die Sünde am Werke Gottes verunreinigt hat.

Es ist aber daraus auch schon klar, daß die Sünde selbst, weil in ihrer Existenz, ihrem Wesen und ihrem inneren Seinszwecke, wie wir anfangs gesehen

[1]) Ps. 109, 1. — [2]) I. Kor. 15, 28.

haben, nicht von Gott, der obersten Wirk-, Ideal- und Zweckursache ausgegangen, auch nicht der Apokatastasis der Kreatur durch Gott teilhaftig werden kann.

Sie kann von ihr nur berührt sein durch vollkommene, unabänderliche, äußere Hinordnung auf Gott durch die ewige Strafsanktion, weil sie ihrem Wesen nach eine innere, formelle Hinordnung auf Gott ausschließt. In denjenigen vernünftigen Geschöpfen, in welchen sie durch den Eintritt des Endzustandes, wie wir früher erörtert haben, verewigt ist, muß sie auch folgerichtig verewigt bleiben. Nur nach einer Richtung bringt der Entschluß Gottes, alles Seiende wiederherzustellen, auch bei den Verdammten noch eine Änderung hervor. Nämlich die Leiber, die sie im Leben gehabt haben, werden von den Seelen kraft innerer, göttlicher Zweckordnung begehrt, und darum findet auch die Wiedervereinigung mit denselben statt, wohl nicht zum Glücke der Verworfenen, sondern nur zur Vermehrung ihrer Qual, zur gerechten Strafe für die Nachgiebigkeit der Seele gegen den Leib in der Sünde. Weil dieser Leib der Seele in ihrem Zustande vollkommen angepaßt und von ihrer vollkommenen Gottentfremdung gleichsam durchherrscht sein wird, kann auch durch ihn eine Änderung im Seelenzustande der Verdammten, wie er sich als natürliche und psychologische Folge der Sünde und ihrer Strafe ergibt, nicht eintreten. [1])

Wir können also einer Apokatastasis im origenistischen Sinne, als ob Gott die Sünde innerlich überwinden und dereinst alle vernünftigen Geschöpfe

---

[1]) Vgl. S. c. gent. l. 4. c. 95 in fine.

durch die ewige Seligkeit bleibend auf sich hinordnen würde, nicht beipflichten. Diese Annahme widerspricht den Quellen der Offenbarung[1]), die so oft vom ewigen Schicksale der Sünder reden, und ist der Zweckordnung, wie sie uns durch die Offenbarung Gottes gegeben ist, nicht konform, darum aber auch verwerflich vom Standpunkte der Allursächlichkeit Gottes, die wir nicht bloß als bewirkende und vorbildliche, sondern auch als zielführende betrachten müssen, und zwar in der von der Offenbarung angedeuteten Weise. Die Offenbarung aber spricht gegen eine solche Hinordnung der Sünde auf Gott, die sie einmal endgültig verschwinden machen und innerlich überwinden würde.

Auch vom Standpunkte des theologischen Fortschrittes empfiehlt es sich nicht, an eine Lehre anzuknüpfen, die schon seit vielen Jahrhunderten in der Kirche als irrig und allgemein aufgegeben erscheint. Von ganz abgestorbenen Zweigen neue Lebensentfaltung erwarten, entspricht nicht der natürlichen Entwicklung sowohl in der Natur als in der Wissenschaft.

---

[1]) Es scheint unnötig, dieselben in extenso hier anzuführen. Es sei nur verwiesen auf die Lehrbücher der Dogmatik sowie besonders auf: Atzberger, „Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung“. Freiburg 1890. — Patuzzi, „De futuro impiorum statu.“ Venetiis 1764. — Passaglia, „De aeternitate poenarum etc.“ Ratisbonae 1854. — J. Sachs, „Die ewige Dauer der Höllenstrafen.“ Paderborn 19 0. — Stufler, „Heiligkeit Gottes“, S. 17 ff. (Die „Auslegung“ mancher bei Stufler angeführten Schrift- und Vätertexte müßten wir selbstredend nach den früher aufgestellten Prinzipien modifizieren.) — Vgl. auch Schell, Dogm. III. 2., S. 879 ff. — Bezüglich der Väterlehre sei ganz besonders verwiesen auf Petavius, de Angelis, l. 3. c. 8.

Schanz[1]) macht zwar darauf aufmerksam, daß nach der Meinung des französischen Dogmenhistorikers Turmel die origenistischen Anschauungen im Anfange des fünften Jahrhunderts vorherrschend gewesen seien, und daß nach Atzberger die Väter außer Origenes und dem Nyssener auch im orthodoxen Sinne erklärt werden „können“ (also auch etwa im gegenteiligen). Doch könnte man darauf erwidern, daß man kirchliche Schriftsteller doch lieber im korrekten Sinne, welcher mit der Schrift- und allgemeinen Kirchenlehre besser übereinstimmt, so lange erklären soll, als nicht klare Gründe vorhanden sind zum Gegenteil. Anderseits ist eine gewisse Anlehnung an den Origenismus wenigstens in der Ausdrucksweise der damaligen Zeit infolge des Ansehens seines Urhebers sehr wohl begründet, ohne daß man jedesmal eine vollständige Übereinstimmung mit dem ganzen System behaupten müßte. Ausdrücke, wie „Kampf ums Dasein“, „Übermensch“ u. dgl. werden auch heute von Leuten gebraucht, die ihnen nicht denselben Sinn unterlegen wie ihre geistigen Urheber. Doch sollte auch die dogmengeschichtliche Forschung das Urteil Turmels bestätigen, so wäre das für unsere Frage nicht im mindesten verhängnisvoll. Auch gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä haben sich einstens sehr gewichtige Theologen ausgesprochen, und nichtsdestoweniger steht es fest. Und so würde auch die Vorherrschaft des Origenismus zu einer Zeit, wo derselbe erst den Ausgangspunkt einer dogmengeschichtlichen Entwicklung bildete, nichts beweisen gegen die jetzt schon jahrhundertelang fest-

---

[1]) Lit. Rundschau von Dr. Hoberg. XXX. Nr. 1, S. 15 f.

stehende, allgemeine Verwerfung desselben. Das hat auch Schanz unumwunden zugegeben, wenn er a. a. O. schreibt: „Die Unmöglichkeit der Bekehrung nach dem Tode, und die Ewigkeit der Höllenstrafen gehören sicher zum Glaubensinhalte und die Todsünde kann nicht auf den Satanismus beschränkt werden.“ Wenn der Autor aber den Wunsch beifügt, eine Theodizee bezüglich der ewigen Verdammung müsse mehr als bisher die allgemeine Providenz berücksichtigen, so glaubt der Verfasser durch seine psychologisch-genetische Darstellung der Sündenfolgen demselben wenigstens in etwas entsprochen zu haben.

Wenn man die Lehre Schells über die Apokatastasis noch so günstig beurteilen will, so kann und muß man doch behaupten, daß er in seinen Schriften wenigstens die „Möglichkeit“ einer allgemeinen, auch die Sünde aufhebenden Wiederherstellung gelehrt habe, in demselben Sinne etwa wie Origenes selbst, der, um mit Atzberger [1]) zu reden, „seine diesbezüglichen Anschauungen zunächst als einen Versuch auffaßte, die Schriftlehre von der Vollendung aller Dinge wissenschaftlich zu begründen und zu erklären, keineswegs aber damit der Überlieferung entgegentreten wollte“. Damit würde sich die Tatsache vereinigen lassen, daß Schell in seiner Dogmatik alle Beweise für die Ewigkeit der Hölle tatsächlich anführt. [2])

Aber selbst gegen diese Auffassung ist daran festzuhalten, daß auch diese Möglichkeit durch den Ver-

[1]) Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit. S. 417. — [2]) So erklärt Schell selbst in dem Artikel: „Die Todsünde“, Renaissance, 1905, S. 263.

lauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung als unannehmbar dargetan ist. Die Ewigkeit der Hölle im Sinne der völligen Unbekehrbarkeit der Verdammten ist allgemeine Lehre der Theologen und bereits ins allgemeine kirchliche Bewußtsein so übergegangen, daß sie für das Konzil im Vatikan sogar zur Definition vorbereitet war. [1]) Wenn irgendwo, kann man sich hier auf den allgemeinen Konsens der Kirche berufen.

2. Schells spekulative Voraussetzungen.

Wollen wir näher auf einzelne Voraussetzungen eingehen, welche Schell zu seiner Verhärtungstheorie geführt haben, so ist vor allem als der Grundirrtum derselben der „causa sui"-Begriff hervorzuheben. Dies nachgewiesen zu haben ist das besondere Verdienst der Schrift Stuflers.[2])

Aber um so befremdender muß Stuflers Bemerkung wirken, daß das Prinzip, das Billot von der göttlichen Güte aufstellt (und das ist nach unseren Ausführungen kein anderes als das von der thomistischen Schule allgemein angenommene), kein christliches, sondern ein rationalistisches sei, und daß es Schell konsequent zur Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafe geführt habe.[3]) Darf dies wirklich behauptet werden?

Wenn Stufler in seiner neuesten Broschüre[4]) schreibt: „Das beanstandete Prinzip ist eben nur dann für das Dogma gefährlich, wenn man, wie Schell und

---

[1]) Stufler, „Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl", Innsbruck 1904, S. 26. — [2]) Stufler, „Heiligkeit Gottes", S. 332 ff. — [3]) A. a. O. S. 111. — [4]) Stufler, „Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas von Aquin". Innsbruck 1905. S. 44.

Kiefl, vom hl. Thomas abweicht und die Theorie der freiwilligen Verstocktheit festhält", so liegt darin eine sachliche Retraktation des oben angeführten Satzes. Jeder, auch der richtigste Satz kann in Verbindung mit einem Irrtum wieder zum Irrtum führen. Das bewirkt aber nicht der richtige Satz, sondern der Mißbrauch desselben im Sinne des beigemengten Irrtums. Und so führt eigentlich nicht das thomistische Prinzip von der Güte Gottes, sondern die Theorie von der freiwilligen Verstocktheit zur Leugnung der ewigen Höllenstrafe. Wenn dieser Punkt, wie Stufler jetzt zugesteht [1]) (vielleicht nicht einmal ganz mit Recht), „keine wesentliche, sondern eine sehr untergeordnete Frage der Theologie" ist, so möchte es den Anschein gewinnen, als ob er ihr in seinem früheren Werke doch eine allzu wesentliche Bedeutung beigemessen hätte. Um so mehr, da Stufler jetzt schreibt [2]): „Unfreiwillige Verstocktheit will nach meiner Begriffsbestimmung nicht mehr besagen, als daß der erste Grund, die erste Veranlassung der inneren Verhärtung des Willens außerhalb des Willens liege, in dem Dekret der ewigen Verwerfung, in der völligen Gnadenentziehung und in den gräßlichen Qualen der Hölle." Daß damit der hl. Thomas und alle Anhänger seiner Schule vollauf einverstanden sind, haben wir früher zur Genüge gezeigt. Weil Stufler das nicht beachtete, hat er der thomistischen Schule eben unrecht getan. Und in Konsequenz dessen ist es auch nur cum grano salis zu nehmen, wenn Stufler [3]) behauptet, viele Thomisten selbst seien in dieser Lehre vom hl. Thomas abgewichen.

[1]) A. a. O. S. 42. — [2]) A. a. O. S. 9. — [3]) A. a. O. S. 42.

Der hl. Thomas selbst gibt in seinen Werken, oft an verschiedenen Stellen, aber auch gleichzeitig, beide Momente an, die im Endzustande der Verdammten zusammenwirken, und erklärt auch die Gnadenentziehung Gottes als erste Ursache desselben. In diesem Punkte wie auch in der Voraussetzung, daß eine ewige Strafe auf einen ewig am Bösen festhaltenden Willen hindeute, ist kein Thomist von ihm abgewichen. Der Lehrpunkt, in welchem einige Autoren dies wirklich getan haben, dreht sich nur darum, ob das eigentliche Festhalten am Bösen aus der Natur des Willens allein oder aus psychologischen Schlußfolgerungen zu erklären sei. Die späteren Thomisten haben nur versucht, alle Momente zueinander in systematische und psychologisch harmonische Verbindung zu bringen, was auch vorliegende Schrift beabsichtigt. Darum hat schon Capreolus, gewiß ein echter „Thomist" auch in unserer Frage, bedauert, daß Thomas den dritten Teil seiner Summa nicht mehr vollenden konnte, denn sonst hätte gewiß er selbst schon eine solche Verschmelzung des näheren durchgeführt.

Wenn das thomistische Prinzip konsequent zur Leugnung der Höllenstrafe führte, und wenn anderseits diese Leugnung aus dem Gottesbegriffe Schells folgt, dann müßte ja dieser Gottesbegriff selbst irgendwie mit dem Thomismus zusammenhängen. Allein gerade dieser Causa sui-Gott ist nicht dem Thomismus entsprungen, sondern nur im Widerspruche mit der Scholastik und dem Thomismus behauptet worden. Dieser Gottesbegriff ist nichts anderes als ein spekulativer Versuch, dem Ansturm des modernen Monismus gegen die Lehren der Offenbarung einen solchen Gottesbegriff entgegenzusetzen, der mit der angeblichen Ein-

heitlichkeit und Konsequenz des Monismus konkurrieren kann. Er ist sichtlich dadurch entstanden, daß eine Seite der göttlichen Kausalität, nämlich die Wirkursächlichkeit, zu hoch gespannt und einseitig übertrieben wurde. Mag es nun noch so sehr im System des Thomismus liegen, Gott als die „causa (Wirkursache) prima omnium rerum" zu betrachten, so redet doch der echte Thomismus einer Übertreibung dieser Kausalität nicht das Wort. Denn der spekulativen Prinzipien der thomistischen Philosophie sind drei: sie unterscheidet scharf „das Reich des Gedankens oder die logische Ordnung, das Reich des Seins oder die reale Ordnung, das Reich des Willens oder die ethische Ordnung".[1]) Ist aber einmal auf dem Wege des Kausalitätsgesetzes aus der realen Welt die erste Ursache als „actus purus" erschlossen, dann muß sie als erstes, oberstes und absolutes Sein die oberste Kausalität sein für alle Ordnungen, nicht bloß für die reale Ordnung als oberste Wirkursache, sondern auch für die ideale als oberste vorbildliche Ursache wie für die ethische als oberste Zweckursache. So lehrt der hl. Thomas, wie sich schon im Anfange unserer Untersuchung ergab. Wird daher eine dieser Kausalitäten in Gott auf Kosten der anderen übertrieben, wie es bezüglich der göttlichen Wirkursächlichkeit im Causa sui-Begriffe geschehen ist, so ist das nicht mehr thomistische Lehre, und daher ist diese auch an allen Folgerungen aus dem Causa sui-Begriffe unschuldig. Dagegen hat sich uns im Laufe der Untersuchung gezeigt, daß gerade die

---

[1]) Commer, „Die immerwährende Philosophie". 1899 (2. Heft der „Apolog. Studien" der Leo-Gesellschaft), S. 89.

harmonische Verbindung dieser dreifachen Ursächlichkeit zu einem befriedigenden Resultat bezüglich der jenseitigen Verhärtung führt.

Die Aufstellungen Schells über die jenseitige Verhärtung und sein Causa sui-Gottesbegriff sind einem apologetischen Interesse entsprungen. Nur scheint ihn dieses verleitet zu haben, das Los der Sünder im Jenseits allzu rationalistisch erklären zu wollen. Das „mysterium iniquitatis" ist eben auch eines der christlichen Geheimnisse und kann philosophisch nicht als unbedingt notwendig erwiesen werden in dem Sinne, als ob Gott nicht auch eine andere Weltordnung überhaupt hätte treffen können, bei welcher eine endgültige Überwindung alles Bösen und eine endgültige Beseligung aller vernünftigen Geschöpfe stattgefunden hätte. Es handelt sich nicht darum, ob eine derartige Apokatastasis, bei welcher schließlich jeder böse Wille durch Gott innerlich überwunden wird, denkunmöglich ist, sondern ob diejenige Weltordnung, welche Gott nach der Offenbarung tatsächlich getroffen hat, mit einer solchen verträglich ist. Die Quellen der Offenbarung und die Auslegung derselben durch das Lehrwort der Kirche und das allgemeine kirchliche Bewußtsein verstatten sicher der Möglichkeit einer derartigen „Wiederherstellungslehre" im Rahmen der tatsächlich bestehenden göttlichen Weltordnung keinen Raum.

Es kann aber auch absolut nicht gezeigt werden, daß eine Verewigung der Sünde, wie sie allgemein angenommen wird, nicht möglich sei. Das Gegenteil behaupten heißt einem unbefugten Optimismus huldigen, heißt die Kausalität Gottes zuungunsten seiner absoluten Freiheit übertreiben. Es fragt sich, was Gott,

wenn er vernünftige Geschöpfe mit dem freien Wahlvermögen beschenken und ihnen ein übernatürliches Ziel setzen wollte, ihnen absolut geben mußte. An und für sich ist Gott nicht verpflichtet zu schaffen, er ist nicht verpflichtet, diese oder jene Gaben, diesen oder jenen Grad endlicher Vollkommenheit einer Kreatur mitzuteilen. Er schuldet überhaupt seinen Geschöpfen nichts, sondern was er ihnen gibt, gibt er ihnen aus freier Liebe um seiner selbst willen. Ist nun Gott irgendwie genötigt, einem geschaffenen, freien Willen, den er für das übernatürliche Ziel bestimmt hat, solche Gnaden zu geben, daß er dieses Ziel tatsächlich erreichen muß? Eine solche Pflicht läßt sich nicht beweisen. Gott ist sich nur selber, seiner Weisheit und Güte schuldig, dem freien Geschöpfe soviel Gnaden zu geben, daß es sein Ziel erreichen kann. Gott muß ganz bestimmt jedem Menschen die zum Heile notwendige, die wahrhaft suffiziente Gnade geben, aber muß nicht notwendig den widerstrebenden Willen des Menschen brechen. Das hieße eine Verpflichtung gegen das Geschöpf behaupten, die Gottes absoluter Freiheit widerspricht. Wenn man einwendet, daß es ja eben Gott selbst sei, der den freien Willen schaffe und in ihm als oberste Ursache wirke, so ist zu erwidern: Gott schafft den Willen eben als freien und gibt ihm dadurch sein Schicksal in die Hand. Er unterstützt ihn obendrein noch durch die Gnade; daß er ihn aber notwendig durch dieselbe zum Guten führe, schuldet er ihm nicht. Er muß das Böse unbedingt auf sich beziehen als oberstes Ziel, kann es aber auch durch die endgültige Sanktion. Ein Unrecht gegen das Geschöpf liegt darin absolut nicht, ein Widerspruch gegen Gottes

Heiligkeit ebenfalls nicht, wenn nur die Erreichung des Zieles dem Menschen überhaupt möglich gemacht wurde.

Es widerspricht auch keiner Eigenschaft Gottes, daß er für die endgültige Entscheidung dem freien Geschöpfe einen bestimmten Termin setze. Dasselbe hat die Pflicht, nach erlangtem Vernunftgebrauche in jedem Augenblicke sich auf das letzte, höchste Ziel in Gott zu beziehen, es darf sich niemals bewußt von demselben abwenden. Es hat zu diesem Zwecke Gesetz, Gewissen und Gnade empfangen. Wenn es diesen Faktoren entgegenhandelt, kann Gott nicht verflichtet sein, seine Einwirkung so zu verstärken und so lange fortzusetzen, bis es unbedingt zu ihm geführt und ihm unterworfen wird. Das heißt die absolute Oberherrlichkeit Gottes, seine unbedingte Freiheit gegenüber dem Geschöpfe einschränken.

Eine solche Einschränkung der göttlichen Freiheit im Interesse der Apologetik zu behaupten, ist (abgesehen von aller Unrichtigkeit) auch gar nicht notwendig.

Der Vorwurf des Monosatanismus, den die Hartmannsche Philosophie gegen eine Weltordnung erhebt, in welcher jeder seine ewige Glückseligkeit erreichen kann und Millionen von Geschöpfen sie tatsächlich erreichen, ist gewiß als Böswilligkeit zu bezeichnen.

3. Vorwurf des Fatalismus.

Einen größeren Schein von Berechtigung hat noch der Vorwurf des Fatalismus. Wie kommt es denn, daß viele Geschöpfe ewig verloren gehen, zur ewigen Verdammnis reprobiert sind, während andere durch Gottes ewige Vorherbestimmung ewig selig werden?

Das Reprobationsdekret Gottes enthält vor allem — und das ist nicht zu übersehen — den Beschluß, dem Geschöpfe die wahrhaft und vollkommen zum Heile hinreichende Gnade durch eine bestimmte Zeit zu gewähren und es dann, wenn es dieser Gnade mit freiem Willen widerstrebte, durch die äußere Strafsanktion auf Gott als letztes Ziel hinzuordnen.[1])

Von allem, was Gott in diesem Dekrete beschließt, widerspricht nichts der Heiligkeit und Güte Gottes. Die Menschennatur und ihr Freiheitsgebrauch ist ein Gut, ja die wahrhaft hinreichende, übernatürliche Gnade ist sogar ein überaus hohes, unverdientes Gut für den Menschen; die ewige Strafsanktion ist — die Sünde vorausgesetzt — ein notwendiges Gut Gottes.

Die Sünde in ihrer formalen Wesenheit ist in diesem Dekrete von Gott nicht gewollt, sie ist nur eine Folge der Endlichkeit und Beschränktheit des Willens, die das höchste Gut nicht vollkommen erkennt und nicht richtig schätzt, welche aber wegen der genügenden Hinordnung auf Gott durch Gesetz, Gewissen und Gnade zur Bosheit wird; ferner eine Folge der Endlichkeit der Gnade, welche so groß gewählt wurde und werden mußte, um zur Überwindung der Bosheit an sich hinzureichen, aber nicht, um sie sicher und tatsächlich herbeizuführen.

Die Sünde nimmt also hier ganz denselben Platz ein in der sittlichen Weltordnung, wie die physischen Übel in der natürlichen. Daher ist ein moralischer

---

[1]) Bezüglich der ungetauften Unmündigen, welche sterben, genüge der Hinweis, daß sie ja keine positiven Strafen erleiden. Für alle nach Erlangung des Vernunftgebrauches Sterbenden gilt unsere Aufstellung.

Optimismus, der die Überwindung der Sünde absolut verlangt, ebensowenig berechtigt wie der natürliche Optimismus, der von Gott die bestmögliche Welt fordert.

Aus diesen Gründen ist die Existenz des Sünders — von seiten Gottes betrachtet — mit seinen natürlichen Gaben und der wahrhaft hinreichenden Gnade ein großes, unverdientes Gut für denselben und konnte darum von Gott — auch unter Voraussetzung der Reprobation — unbeschadet der göttlichen Güte beschlossen werden. Gerade die Erkenntnis der Suffizienz der Gnade, gerade die Erkenntnis der von Gott erhaltenen, aber mißbrauchten Gaben, also die Erkenntnis der Güte und Barmherzigkeit Gottes und nicht bloß seiner Strafgerechtigkeit wird im grellen Lichte der Ewigkeit des Verdammten große Qual bilden. Absolut verlangen, daß Gott diese Güte noch vergrößern hätte sollen, oder daß er sie über den von ihm beschlossenen Termin hinaus fortsetze, heißt Gottes Freiheit einschränken.

Die Freiheit und die wahrhaft ausreichende Suffizienz der Gnade stehen dem Sünder zu Gebote, solange er auf Erden ist. Er hat durch sein Gewissen das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für seine freien Taten. Er ist nicht gewiß über das endliche Los, hat aber die Hilfsmittel, dasselbe zu einem glücklichen zu gestalten. Ja er kann sogar bei zunehmender Verhärtung einen förmlichen Kampf führen gegen die Gnade, und doch muß ihm Gott jede Gnade, die er ihm gibt, als wahrhaft hinreichende geben. So verlangt es Gottes Allursächlichkeit, die nicht durch ein absolut ungenügendes Einwirken den Menschen auf Gott als oberste Zielursache hinlenken kann. Die Offenbarung deutet an, daß Gott nie die hinreichende Gnade, wenigstens zum

Gebete, verweigert, durch welches der Mensch auch weitere Gnaden erlangen kann. Kann der Reprobierte sich beklagen?

Sollte man einwenden: Ja, durch die vollständige Vorherbestimmung alles Geschehens durch Gottes Allursächlichkeit und durch Einbeziehung alles Geschehens in den göttlichen Weltplan zu einem speziell intendierten göttlichen Zweck ist ja doch die Sünde vorausbestimmt, so ist darauf zu erwidern: Niemand findet ein Unrecht darin, wenn der Herr seinem Diener, der im Verdachte des Diebstahles steht, eine Falle legt, um sich vor Schaden zu schützen und den Fehlenden entweder durch Strafe zu bessern oder durch Sühne der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Und im Grunde genommen tut Gott in seiner Vorherbestimmung nichts anderes mit dem Sünder, um seine unantastbare Ehre vor ihm zu schützen: „Gloriam meam alteri non dabo." [1] Nur gibt Gott dem Sünder selbst durch Gesetz, Gewissen und hinreichende Gnade noch eine entsprechende Warnung, sich vor der Falle, in die ihn der ungewisse Tod verstricken würde, zu hüten. Kann der Reprobierte sich beklagen?

Allerdings ist der Grund, warum Gott den einen prädestiniert und den anderen reprobiert, ein undurchdringliches Geheimnis, das nur gelegen ist in der absoluten göttlichen Freiheit gegenüber seinen Geschöpfen und in den unergründlichen Ratschlüssen seiner Weisheit. Es ist ganz gewiß, daß Gott jeden Sünder retten könnte, daß er manche auf besondere Weise aus einem tiefen, moralischen Elend gerettet hat; aber er kann nicht verpflichtet sein, jeden zu retten.

---

[1] Is. 42, 8.

Und doch begeht Gott keine Ungerechtigkeit gegen die Reprobierten, wenn er andere prädestiniert, weil er ja auch den ersteren unbedingt und ganz unverdient von ihrer Seite die wahrhaft hinreichende Gnade gegeben hat, und sie sich daher ihr Unglück selbst zuschreiben müssen. Daß er den einen besondere, wirksame Gnaden gegeben, ist ein vorzüglicher Erweis seiner Barmherzigkeit; daß er den anderen die notwendigen Gnaden nicht vorenthalten hat, ist nicht gegen seine Güte.

Will man trotzdem noch von Fatalismus reden, so kann das eine immerhin in gewissem Sinne zugegeben werden: Es besteht eine Art von Fatalismus, aber er ist eingeschlossen in den Worten: Bonum est diffusivum sui. Es ist ein Fatalismus der göttlichen Güte, die in allem, was sie schafft und wirkt, nur wieder Gutes intendieren und hervorbringen kann. Daß dadurch die Dinge, in welchen sich diese Güte in verschiedenen, endlichen Graden verwirklicht zeigt, von ihrem Standpunkt aus von einem gewissen Fatalismus reden könnten, kann in etwa zugegeben werden; aber auch nicht absolut, wenn wir bedenken, daß Gott als oberste Zweckursache die verschiedenen Grade der geschaffenen Güte in so vollkommener Weise auf sich, das höchste Gut, hingeordnet hat, daß sich das Geschöpf vernünftigerweise gar keinen anderen Platz wünschen kann als jenen, der ihm durch die Vorsehung in der ganz genau seinem Wesen entsprechenden und in die der übrigen Wesen auf das harmonischeste eingefügte Stellung angewiesen ist. Und so könnten sich die Verdammten ihrerseits mit vernünftigen Gründen — wenn sie nicht eben „bösen Willens“ wären — nicht beklagen darüber, daß andere

prädestiniert wurden, weil sie ja ihre eigene Heilsmöglichkeit, die ihnen durch die ganz unverdiente, hinreichende Gnade angeboten war, ebenso klar erkennen werden wie die absolute Oberherrlichkeit Gottes. Eine derartige Klage wäre nicht mehr berechtigt, als wenn sie mit Gott hadern wollten, daß er ihnen die Menschennatur und nicht etwa die eines Steines oder eines Engels gegeben habe. Fatalismus wäre nur dann vorhanden, wenn sie zur Verdammung gelangt wären, ohne irgendwie die Möglichkeit gehabt zu haben, ihr zu entgehen, ohne irgendwelche eigene Schuld.

Dem Vorwurfe des Fatalismus von seiten der pessimistischen Philosophie Hartmanns läßt sich übrigens auch durch einige Gegenfragen die Spitze abbrechen. Wie steht es denn mit dem Fatalismus in der Philosophie des „Unbewußten", das absolut nicht weiß, wie es zum Bewußtsein kommt und, nachdem es dasselbe erlangt hat, ein so elendes Dasein führt, daß es wieder ins Unbewußte zurückstrebt? Liegt kein Fatalismus in jener Weltanschauung, die im Erdenleben die Summe der Lust für geringer erklärt als die Summe der Unlust und verlangt, daß die Menschen, die doch alle so sehr am Leben hängen, sich ihr zuliebe eigentlich umbringen sollten? Ist in diesem System, und das gilt mehr oder weniger von allen pessimistischen Systemen, der Fatalismus wirklich ganz überwunden? War es irgendwie berechtigt, daß gerade von dieser Seite der Vorwurf erhoben wurde, der Christengott sei grausam, die Reprobation ein Fatalismus? Verfährt das „Unbewußte" in dieser Weltentwicklung nicht noch grausamer als der Christengott mit den Menschen? Ist nicht gerade er es — trotz seiner ewigen Hölle — der einen durch die

pessimistische Philosophie zur Verzweiflung Getriebenen noch aufrichten kann? Die beste Apologie gegen den Vorwurf des Fatalismus von dieser Seite ist doch der Hinweis auf das Wort des Heilandes vom Heuchler, der den Balken im eigenen Auge nicht sieht, aber den Splitter aus dem Auge des Nächsten herausziehen will.[1])

Als Splitter in der christlichen Jenseitsvorstellung könnte uns nur der Umstand erscheinen, daß Gott gerade diesen und jenen zur Reprobation bestimmt hat, während er ihn doch hätte retten können. Aber die göttliche Oberherrlichkeit schuldet keinem Geschöpfe einen bestimmten Grad der Güte. Alles, was in seiner Idee in irgendeiner Weise Gottes Wesen widerspiegelt, was nach irgendeiner Richtung als Abglanz der ewigen göttlichen Urbildlichkeit erscheint, kann Gott auch als Wirkursache darstellen und als Zweckursache auf sich beziehen. Ist nun aber ein im Bösen verfestigter Wille noch ein solches Gut? Im Sinne des Calvinismus und einer (auch in der Ausführung) absoluten Prädestination ist er es gewiß nicht, weil dabei die Sünde, die bewußte Abkehr von Gott, als solche gewollt und als notwendiges Mittel zur Erreichung der äußeren Verherrlichung Gottes erscheint. Das involviert einen Selbstwiderspruch Gottes und darum eine innere Unmöglichkeit. Aber ein im Bösen verfestigter Wille, der durch eigene Schuld, durch Mißbrauch seiner Freiheit trotz Gesetz, Gnade und Gewissen so geworden ist, zeigt in seiner ewigen Strafe Gottes Gerechtigkeit und Gottes Heiligkeit, Gottes notwendigen Abscheu vor dem

---

[1]) Matth. 7, 5.

Bösen. Es ist darum keine Denkunmöglichkeit, daß Gott ihn schaffe und erhalte. Eine solche annehmen heißt Gottes Freiheit beschränken.

4. Das Bedürfnis sittlicher Zucht.

Die Offenbarung der Ewigkeit der Höllenstrafen ist für uns eine große Wohltat, weil sie geeignet ist, den Menschen recht wirksam von dem Abscheu Gottes vor der Sünde zu überzeugen und ihn vom Bösen abzuhalten. Wenn schon viele Menschen ungescheut sündigen trotz der Offenbarung der ewigen Hölle, was würde geschehen ohne dieselbe? Darum sagt auch Schell, daß bei Betrachtung dieses Geheimnisses „das Bedürfnis der sittlichen Zucht“ [1]) berücksichtigt werden müsse. Soll nun aber diesem Bedürfnisse wirklich Genüge geleistet sein, so kann man auch die tatsächliche Ewigkeit der Hölle nicht mehr in Zweifel ziehen. Denn es geht nicht an etwa anzunehmen, Gott habe diese Ewigkeit bloß geoffenbart, um die Menschen vom Bösen abzuschrecken, an und für sich sei sie aber nur dankbar unter Voraussetzung der freiwilligen Verhärtung ohne Gottes Allursächlichkeit — und diese Voraussetzung könne eigentlich nie eintreffen. Denn in diesem Falle würde Gott durch eine Unwahrheit die Menschen schrecken, und das widerspräche ohne jeden Zweifel der Heiligkeit Gottes. Sollte Gott so sehr von seinen Geschöpfen abhängig sein, daß er sie nicht anders vom Bösen abhalten könnte, als durch Androhung einer unmöglichen Strafe? Die Offenbarung der ewigen Hölle aus dem Bedürfnisse der sittlichen Zucht schließt unbedingt wenigstens auch

---

[1]) Dogm. III. 2. S. 887.

die Möglichkeit der ewigen Hölle ein. Ist sie aber einmal als möglich angenommen, warum sollen wir sie trotz der häufigen Versicherung der Offenbarung nicht für wirklich halten können?

Selbst Kant, ein Philosoph, der gründlich mit allen metaphysischen Wahrheiten aufgeräumt hat, muß uns da in etwas als Zeuge dienen. Er blieb sich über die Ewigkeit der Höllenstrafen in seinen Ansichten nicht konsequent; es läßt sich aber bei ihm eine gewisse Geneigtheit nicht verkennen, die Hölle als ewig zu bezeichnen. In seiner Abhandlung „Über das Ende aller Dinge“ (1775) schrieb er: „Das System des Unitarismus (nach welchem alle Menschen schließlich doch selig werden) sowohl als das des Dualismus (wonach ein Teil der Menschen ewig selig, ein Teil aber ewig verdammt ist) übersteigt, als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft; in praktischer Absicht jedoch wird das zunehmende das dualistische sein müssen, ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden in theoretischer und bloß spekulativer Hinsicht den Vorzug verdiene, zumal das unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.“ Ferner findet er, daß von seiten Gottes, von seiten seiner Güte und Weisheit kein Grund vorliege, der gegen die Ewigkeit der Hölle spräche. „Einer höchsten Weisheit kann man nicht einen höchsten Zweck beilegen, der nur auf Gütigkeit gegründet sei; diejenigen, welche den höchsten Zweck in die Ehre Gottes setzten, haben den besten Ausdruck gewählt; nichts ehrt Gott mehr, als die Achtung für sein Gebot.“ Das nämliche besagt seine Erklärung: „Der letzte Zweck der Weltschöpfung ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das

höchste Gut, welches jenem Wunsche noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit eben derselben Wesen hinzufügt.“ Kant will diese Frage nicht definitiv lösen, aber er mahnt, „so zu handeln, als ob ein anderes Leben und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige schließen, samt seinen Folgen beim Eintritte in dasselbe unabänderlich sei.“ Wenn selbst Kant die Geltung des kategorischen Imperativs der Sittlichkeit praktisch durch eine solche Annahme stützen zu müssen glaubte, obwohl er aller übersinnlichen Erkenntnis ihre theoretische Berechtigung absprach, um wieviel mehr muß bei objektiver Wahrung des theistischen Standpunktes jedes Bedenken gegen Möglichkeit und Wirklichkeit der ewigen Hölle schwinden![1])

5. Anthropomorphisierung Gottes und anthropozentrischer Standpunkt.

Das Bestreben, die physische Wirkursächlichkeit Gottes allzusehr zu betonen im Gegensatze zur Finalursächlichkeit, weil dadurch leichter eine lückenlose Reihe von Wirkungen und Ursachen hergestellt scheint, und die Absicht, die angeblich anthropomorphistische Vorstellung aus dem Gottesbegriffe zu entfernen, hat Schell dazu geführt, sich selbst in seinem Causa sui-Begriff eines latenten, prinzipiellen Anthropomorphismus und Naturalismus schuldig zu machen. Denn dieser Gottesbegriff trägt die Notwendigkeit einer Verursachung, ein Kennzeichen des kontingenten, end-

---

[1]) Weiß, Katholisches aus — Kant. Kleys Magazin für volkstümliche Apologetik. III. 1905, Nr. 10. S. 413 f.

lichen, abhängigen Seins — wenn auch in der sublimierten Form der Selbstverwirklichung — hinein in das absolute, göttliche Sein. Gerade diese bedenkliche Anthropomorphisierung im Gottesbegriffe verschuldet es, daß Schell's Spekulation, obwohl ganz von der Allursächlichkeit Gottes ausgehend, doch eine gewisse anthropozentrische Färbung erhält, indem die Freiheit Gottes dem Geschöpfe gegenüber öfters gefährdet erscheint. So wird auch wirklich der Heilswille Gottes von Schell als unbedingt hingestellt[1]) und förmlich von Gottes Güte gefordert, daß sie jedem Menschen in jedem Augenblicke die übernatürliche Gnade schuldig sei[2]).

Die Gründe, mit denen Schell diese Ansichten verteidigen will, stützen sich auf die Betonung gewisser psychologischer Möglichkeiten. „Wie könnte es gerecht sein", schreibt z. B. unser Autor, „daß der Verführer etwa kurz vor dem Sterben durch Reue und Lossprechung der verdienten Verdammnis entgehe, obgleich seine Sünde ins Unendliche fortwirke und vielen sittliches Verderbnis und die ewige Verdammnis bringe, die ohne jenen Verführer nie davon angesteckt worden wären? Er tat es vielleicht in der Absicht, Seelen zu verderben, jene Verführten starben vielleicht im Akte der Verführung, ehe sie oder ohne daß sie zur Besinnung über ihre Sünden gelangen konnten, und büßen ewiglich die Schuld der augenblicklichen Schwäche." [3])
Schell spricht vom „armen Sünder, dem verwahrlosten, verkümmerten Sklaven der Not oder des Unrechtes, der nicht aus seinem Innern heraus, sondern mehr

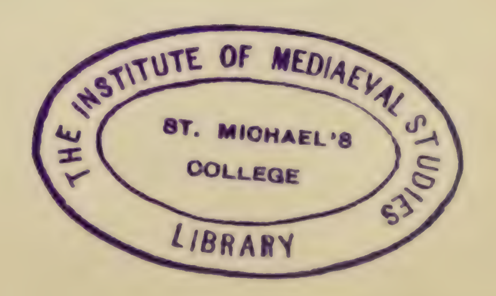
---

[1]) Dogm. II. 125; I. 341 f. — [2]) Dogm. III. 2, 637. — [3]) Dogm. III. 2, 744.

durch äußere Ungunst des Schicksals nicht den Weg einschlug oder nicht soweit vorwärts kam, wie der Fromme." [1]) Man sieht, daß in diesen Stellen das Hauptgewicht gelegt ist auf die Macht des Bösen, das, anknüpfend an die Begierlichkeit im Menschen, wie ein Bleigewicht den Willen des Menschen nach abwärts zieht. Allein es ist dabei doch übersehen, daß es auch eine natürliche Reaktion gegen das Böse gibt, daß Furcht, Scham und Reue demselben entgegenarbeiten und einen beständigen Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Gnade darbieten. Diese natürliche Reaktion äußert sich ebenso wie die Leidenschaft im Pilgerstande auch in körperlichen Gefühlen. Diese zeigen sich angefangen vom Kinde, das unter Zittern und Erröten und den sichtlichen Zeichen der Verwirrung seine erste Lüge stammelt bis zu den wilden Ausbrüchen der Reue beim ergrauten Bösewichte. Es wäre nun erst zu zeigen, daß in einem der obbezeichneten Fälle wirklich gar keine solche Gegenwirkung gegen das Böse stattgefunden habe, daß der Sünder wirklich nur durch die Macht der Verhältnisse in die Sünde hineingekommen und sie ihm förmlich „angetan" worden sei, daß dort, wo sich gegen die Sünde keinerlei Gegenwirkung geltend machte, dies nicht aus einer vielleicht langjährigen Bekämpfung aller dieser edleren Regungen hervorgegangen sei. Die moderne Psychologie ist in diesem Punkte eine schlechte Beraterin, weil von Einseitigkeit nicht frei. Man untersucht jegliche Perversität und alle möglichen Arten physischer und psychischer Verfestigung des Bösen, aber man könnte ebenso die

---

[1]) Dogm. III. 2, S. 752 f.



Art der gegenteiligen Einwirkungen zum Gegenstande des Studiums machen. Man könnte an den katholischen Heiligen eine großartige, fast physische und gegen alle, auch die größten Gegenreize unempfindliche Befestigung im Guten studieren. Man käme dann zur Überzeugung, daß wohl die ganze Menschheit schon total der Schlechtigkeit verfallen sein müßte, wenn es nicht auch physische Reagentien gegen die physische Macht der Begierlichkeit gäbe. Es ließe sich als Wurzel derselben unschwer die von uns wiederholt angeführte Trias der Furcht, Scham und Reue erkennen. Gutberlet hat das Verdienst, mit dem hl. Thomas wiederholt auf eine bestimmte Gattung derselben aufmerksam gemacht zu haben. [1]) Für das Heilverfahren ist es ja recht gut, den physischen Einfluß depravierender Agentien zu studieren, wie es in neuerer Zeit auch mit Recht von katholischer Seite geschah. [2]) Aber zum Zwecke allseitiger, theoretischer Beleuchtung und prophylaktischer Erziehung ist auch die Gegenwirkung im guten Sinne wohl im Auge zu behalten.

Darum müssen wir die früher mit Schell angeführten Möglichkeiten eben als solche hinstellen, denen wir mit demselben Rechte eine ganze Reihe gegenteiliger Möglichkeiten an die Seite stellen könnten. Wir können hinweisen auf die vielen Anregungen zum Guten, die jeder Mensch doch auch erhält, auf das Gefühl des Unbefriedigtseins, welches das Böse hervorruft. Wie oft beten viele fromme Verwandte um die

---

[1]) Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, X. S. 308. — Gutberlet, Der Mensch. S. 394 ff. — [2]) Vgl. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster. 1904. Auch Beßmer, Störungen im Seelenleben. Freiburg. 1904.

Gnade der Bekehrung für eine Seele, die trotz aller Gnaden nicht in sich gehen will. St. Augustin hat uns in seinen Bekenntnissen mit der Demut eines Heiligen einen Blick tun lassen in jene Seelenvorgänge, die uns zeigen, wie ihn Gottes Gnade aus der Sünde herausgeführt hat. Wird nicht vielleicht der Gerichtstag bei vielen Sündern, die wir nach äußerlicher, oberflächlicher Beurteilung für Opfer der Verführung und der physischen Macht des Bösen halten möchten, aufweisen, was sich in ihrem Innern abgespielt hat, wie sie hartnäckig viele und große Gnaden zurückgewiesen und schließlich weiterer Gnaden sich unwürdig gemacht haben? Mit bloßen psychologischen Möglichkeiten ist also in unserer Sache nichts erklärt und bewiesen. Die Wirklichkeit, die uns Vernunft und Glauben verbürgen, ist vielmehr die, daß allerdings das Böse im Bunde mit unserer angebornen Begierlichkeit eine große, physische Macht äußert, wie sich gerade aus der von uns aufgestellten Verhärtungstheorie ergibt, daß es aber ebenso eine natürliche Reaktion gegen die Sünde gibt, an welche sich die Wirksamkeit der göttlichen Gnade anschmiegt, um den Sünder zu retten, und daß es Gott keinem Menschen gegenüber an der hinreichenden Gnade fehlen läßt. Von Gott noch mehr verlangen und ihm vorschreiben wollen, daß er jedem Menschen noch ein größeres Maß von Gnaden schenke zu seiner Rettung, heißt, sich — angeblich im Interesse der göttlichen Allursächlichkeit — auf einen anthropozentrischen Standpunkt stellen, der Gottes Freiheit dem Geschöpfe gegenüber beschränkt. Gott könnte jedem Sünder noch größere Gnaden geben, aber er muß es nicht — das ist das Hoheitsrecht seiner göttlichen Freiheit. Gott könnte aber eben-

sogut jeden Menschen nach der ersten schweren Sünde strafen. Es kann sogar eine Gnade sein für den Menschen, wenn Gott seiner Widersetzlichkeit ein Ende macht, um seine Schuld nicht noch zu vergrößern. Und doch handelt Gott weder ungerecht noch unbarmherzig gegen jene, welche er durch den Tod der ewigen Strafe überliefert, weil er sich nicht weiter vom Menschen entfernt, als sich dieser von ihm entfernt hatte; die gänzliche Verstocktheit läßt Gott nur als notwendige, psychologische Folge der Sünde im Endzustande einfach zu.

6. Konsequente psychologische Entwicklung im Endzustande.

Und so wird gerade die thomistische Auffassung jener Forderung gerecht, welche Schell im Interesse der Theodizee stellt: „Die endgültige Entscheidung ist nicht etwa so aufzufassen oder wird nicht etwa dadurch herbeigeführt, daß der Wille gewaltsam, d. h. durch äußere Ursachen in jeglicher Sünde positiv und grundsätzlich verhärtet würde, wenn dies nicht in der sündhaften Willensrichtung oder Gesinnung selbst begründet ist.“ [1]) „Wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben auf ewig verschlossen — nicht kraft äußerer Anordnung, sondern kraft seiner freien und inneren Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mitbringt.“ [2]) „Der Tod macht — aus sich — keinen anders, als er ist: er offenbart nur unter dem hellen Licht jener Welt, was im Menschen und seiner Gesinnung beim Tode verborgen war.“ [3]) „Weder die Art noch die

[1]) Dogm. III. 2, S. 730 f. — [2]) A. a. O. S. 741. — [3]) A. a. O. S. 735.

Energie des Willens wird verändert, nur das Unvollendete wird zur folgerichtigen Entschiedenheit und Ganzheit gedrängt unter dem Einfluß jener Wahrheitssonnen, die erleuchten, nicht verbrennen, sondern nur als verbrannt offenbaren, was das Gnadenleben in sich ausgelöscht und erstickt hatte." [1]) Wir haben den Seelenzustand des Sünders in der Hölle durchaus nicht hergeleitet von irgendeinem gewaltsamen Eingriffe Gottes in seinen Willen, sondern von der Entziehung der Gnade — die dem Sünder absolut nicht geschuldet ist — und von der vollkommen gerechten Strafe, unter der sich der böse Wille, wie ihn eben der Sünder aus dem Diesseits mitbringt, ganz psychologisch und natürlich zur Verstocktheit auslebt.

Diese Verhärtungstheorie wird gefordert von der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes — unter Voraussetzung jener Weltordnung, welche uns die Offenbarungsquellen unzweideutig lehren. Sie ist nicht dem Bedürfnisse entsprungen, „den Gegensatz zwischen Guten und Bösen möglichst zu verschärfen und zu diesem Behufe einfach jede im Augenblicke des Todes noch vorhandene ungebüßte Sündenschuld durch die ewige Verhärtung und grundsätzliche Aneignung dieser und aller anderen Sünden in Satanismus umzuwandeln", [2]) sondern der geoffenbarten Lehre gemäß, daß mit dem Tode die Möglichkeit jeder weiteren Betätigung in Rücksicht auf Erreichung der Seligkeit für den Menschen aufhöre. Darum ist auch „das besondere Gericht kein Prokrustesbett, in welchem der sittliche Zustand durch Gerechterklärung ergänzt oder zum Dämonismus abgestempelt

---

[1]) A. a. O. S 735. — [2]) Dogm. III. 2. S. 731.

wird aus äußeren Gründen, um die Entwicklung abzubrechen, als ob Gott durch sie ermüdet wäre." [1]) Sondern das Gericht ist einfach nach unserer Darstellung, die an den Quellen der Offenbarung orientiert ist, die endgültige Entscheidung über das, was der Mensch in diesem Leben sich verdient hat. Die weitere Entwicklung wird nicht abgebrochen durch eine Ermüdung Gottes, sondern durch Gottes freien Willen, der seine Gnade niemand schuldet und der Zeit des Verdienstes ein Ziel setzen kann. Könnte er dies nicht, dann wäre die Lehre der Offenbarung von einer ewigen Hölle überhaupt illusorisch, man könnte letztere mit Schell dann nur erklären durch ein vollständig freiwilliges Festhalten des Willens am Bösen — trotz der Bereitwilligkeit Gottes, dem Reuigen immer noch Gnade und Seligkeit zu geben, trotz des „Lichtes", das den Sünder im Jenseits umfängt, und trotz der Pein aller Strafen — eine totale psychologische Unmöglichkeit! [2])

7. Der Tod — als Sakrament des Lebens.

Wenn nun aber die endgültige Entscheidung nicht so gefaßt werden darf, daß durch sie der Wille gewaltsam geändert wird, daß es dabei nur auf die Willensrichtung und gar nicht auf eine äußere Anordnung ankommt, dann hat Schell in seiner Theorie diese Forderung zuerst eklatant übertreten. Das tat er in seiner Lehre über den Tod und dessen Sühnkraft. Er erhebt den Tod durch die Gemeinschaft mit dem Todesopfer Christi zu einem „Sakrament des Lebens".[3]) Er läßt

---

[1]) Dogm. III. 2. S. 754. — [2]) Vergl. Stufler, „Heiligkeit Gottes", S. 205—208. — [3]) Dogm. III. 1, S. 208.

nicht bloß die ohne Taufe sterbenden Kinder durch dieses Quasisakrament gerettet werden [1]), sondern auch jene, die vom plötzlichen Tode in ihren Sünden ereilt werden. Die Gnade gehört nach Schell „zur Kategorie der unbewußten, geistigen Mächte, welche die Naturgrundlage des Seelenlebens bilden wie die Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, Gewohnheiten, Wissenschaften, Tugenden, alle angebornen und erworbenen Habitus. Ein solcher Gnadenkeim wird auch durch den Tod der Seele eingepflanzt, wenn nur kein Riegel des Widerstrebens in der Seele vorhanden ist und der Gnade den Eingang verschließt." [2]) Als Hindernis, welches der Gnade den Eingang in die Seele verschließt, gilt nun aber der katholischen Theologie auf Grundlage der Offenbarung die schwere Sünde ; wird diese nicht durch ein Sakrament oder durch einen bestimmten Akt des Willens, der die Seele vollständig auf Gott hinordnet (vollkommene Reue) entfernt, so kann der Seele kein Gnadenkeim eingepflanzt werden. Soll dies der Tod als Quasisakrament ex opere operato „durch Verähnlichung mit dem Erlöser" dennoch bewirken, so wird hiermit eine „äußere" Anordnung konstatiert, durch welche die endgültige Entscheidung beeinflußt wird; es erscheint hier nicht das Gericht, sondern der Tod als Prokrustesbett, in welchem der sittliche Zustand durch Gerechterklärung ergänzt wird, es wird auch hier und gerade hier die Entwicklung des Willens gewaltsam abgebrochen; hier macht der Tod den Menschen aus sich anders als er ist. Und diese Lehre, bisher in der katholischen Theologie ganz unbekannt, scheint doch wohl

---

[1]) Dogm. III. 2, S. 479 f. — [2]) Dom. III. 2. S. 755.

nur dem apologetischen Bedürfnisse entsprungen, den Gegensatz zwischen Guten und Bösen möglichst abzuschwächen und zu diesem Behufe einfach jede an der Schwelle der Ewigkeit noch vorhandene ungebüßte Sündenschuld — etwa die Sünde „mit aufgehobener Hand“ ausgenommen — durch den Tod zu überwinden. Ob uns die Offenbarung zu einer solchen Auffassung von der Güte Gottes berechtigt, ob nicht gerade hier der Wille noch mehr durch äußere Anordnung beeinflußt wird als bei der thomistischen Verhärtungstheorie?

Und doch ist der Gedanke an die Sühnkraft des Todes nicht ganz und von vornherein abzulehnen. Wir können demselben eine Wendung geben, daß er durchaus nicht mit der kirchlichen Lehre in Kollision gerät. Ziehen wir zum Vergleiche heran, was die Theologie über die Wirksamkeit des Martyriums sagt.

Das Martyrium, der freiwillig um Christi willen auf sich genommene Tod, gilt und galt von jeher in der Kirche als rechtfertigend, ja selbst als ein Ersatzmittel für die Taufe. Im Erwachsenen wird dabei allerdings ein Widerruf der Sünde erfordert, denn ohne Reue wird keine Sünde vergeben.[1]) Wenn nun trotzdem der hl. Thomas einfach lehrt: „Martyrium purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem inveniat peccato inhaerentem“ [2]), so scheint er vorauszusetzen, daß das Martyrium, wenn keine aktuelle Anhänglichkeit an die Sünde da ist, die Reue schon virtuell in sich schließt. Das Martyrium ist, wenn auch formell ein Akt von Starkmut, doch ein „actus imperatus“

---

[1]) Conc. Trid. sess. 14. c. 4. — [2]) S. Theol. III. q. 87. art. 1. ad 2.

der Liebe. „Ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis: fortitudo autem sicut motivum proprium virtutis elicientis. Et inde est, quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.“ [1]) Es zeigt sich aber im Martyrium die „vollkommenste“ Liebe zu Gott, weil da das größte unter allen natürlichen, irdischen Gütern für das höchste Gut aus Liebe hingeopfert wird.[2]) Als Akt der vollkommenen Gottesliebe schließt es aber die Sünde vollständig aus und versöhnt mit Gott.

Für einen im Zustande der schweren Sünde von Todesgefahr Überraschten gibt es nun nach Lehre der Kirche kein anderes Mittel der Rechtfertigung als die vollkommene Reue. Dieselbe unter solchen Umständen zu erwecken, erscheint uns auf den ersten Blick als psychologische Unmöglichkeit, und gerade das mag Schell zu seiner sonderbaren Meinung vom Quasisakrament des Todes gebracht haben. Aber vielleicht stellen wir uns diese Unmöglichkeit doch zu groß vor. Vor allem darf die Bewußtlosigkeit nicht als Aufhören des Seelenlebens aufgefaßt werden; darüber belehren uns die zum Bewußtsein wiedererwachten Scheintoten. Wenn nun aber die Seele trotz der Bewußtlosigkeit des Menschen doch noch tätig sein kann, so kann sie auch die Tragweite ihres Zustandes erkennen. Sie erkennt unter der schrecklichen Angst und Furcht, die der Tod ihr einflößt, daß sie nun alle irdischen Güter verliert, sie erkennt, daß es für sie nichts mehr gibt als — Gott allein. Da ist

---

[1]) S. Theol. 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. — [2]) S. Theol. l. c. art. 3. corp.

es nun ganz wohl möglich, daß die Seele des Sterbenden unter der Angst des Todes, an welche sich wie an ein natürliches Substrat die übernatürliche Gnade anschmiegt, einen Akt setzt, der dem des Martyriums ähnlich ist, nämlich daß sie sich mit vollem Willen, ganz und gar in die Hand Gottes hingibt, daß sie das Opfer des Lebens, das ihr der Tod aufzwingt, nun ihrerseits zu einem freiwilligen macht. „O mein Gott, ich habe jetzt nichts mehr als dich allein! Dir schenke ich mich, dir gebe ich mich hin, in deine Hände empfehle ich mich!“ Diese freiwillige, vollkommene Hingabe des Lebens an Gott schließt nun in sich einen Akt des Glaubens und der Hoffnung, aber auch einen Akt der Liebe, und zwar der vollkommenen Liebe zu Gott. Die ausdrückliche und formelle Beziehung auf die Motive zur vollkommenen Gottesliebe wird hier ersetzt durch die tatsächliche, aus der Liebe hervorgehende Hinopferung seines ganzen Selbst, durch die tatsächliche, mit dem Opfer des Lebens besiegelte Anerkennung Gottes als des höchsten Gutes. Es ist eine gänzliche Umkehr des Willens, eine vollkommene Beziehung desselben auf Gott als höchstes Gut, und schließt darum auch die vollkommene Reue in sich, die sich vielleicht nur mehr durch ein: „O Gott! verzeih' mir!“ aus der innersten Seele heraus betätigen kann. Daß mit einer solchen Gesinnung die Rechtfertigung noch im letzten Augenblicke gegeben sei, dürfte sich vom Standpunkt der theologischen Wissenschaft aus kaum bezweifeln lassen.[1])

Und so haben wir im Tode und seinen Begleit-

---

[1]) Wir tragen diese unsere Anschauung nur als einen dogmatisch-psychologischen „Versuch“ vor — salvo judicio ecclesiae.

umständen selbst noch ein Mittel gefunden, das den Willen des Menschen eventuell vollkommen auf den Willen Gottes hinlenken und so mit ihm versöhnen kann. Das soll durchaus nicht so verstanden sein, als ob es bei jedem plötzlichen Todesfall so sein müßte; aber es soll nur zeigen, wie die vollkommene Liebe und Reue im Tode auch bei sonst ganz besonders erschwerenden Umständen doch noch möglich ist. Es ist damit nur eine bloße Möglichkeit gegeben, die uns aber doch teilweise trösten kann bei dem Gedanken an jene Millionen Menschen, die außerhalb und auch innerhalb der Kirche ohne Sakramentenempfang sterben. Gar viele von ihnen mögen auf diese oder ähnliche Weise durch Gottes Barmherzigketi noch gerettet werden. Es ist aber auch diese Rettung nur als Gnade, und zwar als eine letzte, überaus große Gnade aus der gütigen Hand Gottes aufzufassen und durchaus nicht etwa als eine notwendig eintretende, psychologische Folge der Todesangst, so daß ein vermessener Wille, der mit ihr rechnen wollte, dieselbe kaum erlangen würde.[1])

Diese letzte, vollkommene Hinkehr des Willens auf Gott ist eine Gnade, und darum tut Gott auch denen

---

[1]) Daß uns die Kirche mit großer Weisheit zu einer solchen Gesinnung im Tode führen will, beweist der Umstand, daß Papst Pius X. am 9. März 1904 allen Gläubigen einen vollkommenen Ablaß für die Todesstunde gewährt hat, wenn sie nur einmal während ihres Lebens an einem beliebigen Tage würdig die hl. Sakramente der Buße und des Altars empfangen und nachher in wahrer Liebe zu Gott andächtig folgendes Gebet als Akt der Ergebung in Gottes heiligen Willen verrichten: „Herr, mein Gott, schon jetzt nehme ich jede Art des Todes, so wie es dir gefallen wird, mit allen ihren Ängsten, Peinen und Schmerzen von deiner Hand gleichmütig und mit Bereitwilligkeit an.“

kein Unrecht, bei denen er die vielen früheren Kämpfe gegen die Gnade und die Gleichgültigkeit gegen dieselbe mit dem Entzuge dieser letzten Gnade straft. Die apathisch in ihren Sünden Dahinsterbenden werden wohl nicht durch den Tod als Sakrament gerechtfertigt, können auch nicht durch freiwillige Reue mit Gott versöhnt werden, weil sie eine solche nicht haben — aber es muß uns nach dem Grundsatze, daß Gott jedem Menschen die hinreichende Gnade zum Heile gibt, vollkommen feststehen, daß sie ihren Zustand im Tode und nach demselben sich selbst zuschreiben müssen. Ein langer Aufschub der Bekehrung schließt eben schon einen hohen Grad von Bosheit in sich, ist oft sogar die formelle Sünde wider den hl. Geist, und die letzte Gleichgültigkeit des Sünders im Tode ist dann kein bloßer Zufall.

8. Die Todsünde.

Auf den möglichen Mangel an Erkenntnis und Einsicht des Sünders hinzuweisen ist insofern nicht am Platze, weil die katholischen Theologen von jeher die subjektiven von den objektiven Kriterien der schweren Sünde zu unterscheiden wußten. Gewiß wird Gott niemand eine schwere Sünde als solche anrechnen, welche nicht mit dem nötigen Grade von Erkenntnis und Freiheit begangen wurde. Allein, wo es sich darum handelt, zu bestimmen, was objektiv eine schwere Sünde ist, wird man sich nur an die Quellen der Offenbarung und die Lehrentscheidung der Kirche halten können; in diesen kann nicht auf alle möglichen subjektiven Verfassungszustände der einzelnen Rücksicht genommen werden. Darum ist der Kirche kein Vorwurf daraus zu machen, wenn sie bestimmte einzelne Sünden als Todsünden

bezeichnet, die es ihrer Natur nach sind, wenngleich einzelne derselben „propter imperfectionem actus“ des öfteren nicht als solche begangen werden. Die vollkommene Einsicht in die wirkliche, genaue Beschaffenheit des einzelnen sündhaften Willens hat nur Gott allein, und ihm dürfen wir die gerechte Beurteilung eines jeden getrost überlassen. Trotzdem kann die Kirche nicht aufhören, objektiv als Todsünde zu bezeichnen, was wirklich eine solche ist, ähnlich, wie sie in dem Grundsatze: „Extra ecclesiam nulla salus“ immer objektiv verkünden wird, was den Menschen selig macht, ohne damit im einzelnen erklären zu wollen, wer selig wird.

Daher scheint es einiger Restriktion zu bedürfen, was neuestens in dem eschatologischen Teile der Heinrichschen Dogmatik von Gutberlet gesagt wird: „Weiter folgt aus der entsetzlichen Fürchterlichkeit, welche in dem Gedanken einer nie endenden schauderhaften Pein liegt, daß wir nicht so leicht, weder theoretisch noch praktisch, auf schwere Sünde erkennen dürfen. Manche sprechen das große Wort „Todsünde“, „Hölle“ so gelassen aus, daß man meinen sollte, sie gingen darauf aus, nur recht viele Todsünden zu konstruieren und recht viele Seelen in die Hölle stürzen zu können, zumal es dieselben Rigoristen sind, welche die Zahl der Auserwählten so klein als möglich zu machen suchen, und zwar ohne daß der nicht prädestinierte Mensch selbst auch nicht das mindeste dazu tun kann, um dem ewigen Verderben zu entrinnen.“[1]) Darauf ist zunächst zu bemerken, daß wohl die Mehrzahl der modernen Theologen die Zahl der Auserwählten wenigstens unter

---

[1]) Heinrich Gutberlet, „Dogmatische Theologie“. X. S. 500.

den Getauften als größer annimmt gegenüber der Zahl der Reprobierten [1]), und daß nach keinem der theologischen Systeme, die in der katholischen Kirche toleriert sind, der nicht prädestinierte Mensch nicht das mindeste tun kann, um dem Verderben zu entgehen, sondern daß es immer seine Schuld ist und bleibt, wenn er verdammt wird. Die katholischen Systeme halten alle an der Freiheit des Menschen und der Suffizienz der Gnade fest, wenn sie auch beim Versuche näherer Erklärung auf Mysterien stoßen. Die angenommene, totale Unmöglichkeit würde nur nach calvinistischer Lehre statthaben. Außerdem kann die Beurteilung von seiten des Menschen an dem wahren Charakter der Sünde vor Gott nichts ändern und ist letzterer objektiv und theoretisch doch nach den Lehren der Offenbarung und dem übereinstimmenden Urteile der Theologen einzuschätzen. Eine Änderung der objektiven Qualität der Sünde ist den Menschen nur möglich in rein menschlichen Gesetzen, wo es vielfach auf den Willen des Gesetzgebers ankommt. Und gerade die Kirche ist in der Anforderung, welche sie durch ihre Gesetze den Laien stellt, in unseren Zeiten gewiß nicht zu streng. Für die Kleriker verlangt die Heiligkeit des Berufes und die Rücksichtnahme auf das Seelenheil der von ihnen geleiteten Gläubigen eine strengere Gesetzgebung. Bezüglich der praktischen Seelenleitung der Pönitenten im Beichtstuhle wird gewiß eine möglichst genaue Berücksichtigung ihrer subjektiven moralischen Beschaffenheit geboten sein. Die Hauptsache ist aber hier nicht so sehr das Urteil über

---

[1]) Vgl. dazu Buonpensiere, „Commentaria in I. P. Summae Theologicae". Romae 1902. S. 927 ff.

die Qualität der Sünde, das in manchen Fällen objektiv unrichtig sein wird, als vielmehr die Behandlung des Sünders, um ihn zur Reue über die begangenen, und für die Zukunft zur wirksamen Vermeidung weiterer Sünden anzuleiten. Es läßt sich da die größte Milde und Liebe gegen den Sünder mit einer ernsten und gewissenhaften Beurteilung der Sünde wohl verbinden. Im übrigen wird ja auch der obgenannte Autor nicht diese ernste und objektiv richtige Beurteilung ausgeschlossen wissen wollen, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang seiner übrigen, vortrefflichen Ausführungen ergibt, sondern jede übertrieben und ungerecht strenge, die ja selbstverständlich zu meiden ist.[1])

---

[1]) Statt näher auf den Unterschied zwischen Todsünde und läßliche Sünde einzugehen, können wir verweisen auf eine Anzahl von Schriften, die gerade mit Rücksicht auf unsere Frage diesen Unterschied in neuerer Zeit treffend behandelt haben. So z. B. Billot, „Disquisitio de natura et ratione peccati personalis". Romae 1900. — Sachs, „Die ewige Dauer der Höllenstrafen". Paderborn 1900. S. 41 ff. — Pesch, „Das Wesen der Todsünde" (in den „Theologischen Zeitfragen", II. Folge, S. 47 ff.). — Stufler, „Heiligkeit Gottes". S. 248 ff. — Auch Schell hat neuestens in dem Artikel „Die Todsünde", Renaissance, 1905, S. 259 ff., seine Lehre im hergebrachten, katholischen Sinne interpretiert. Vgl. aber dazu: Stufler, „Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit". S. 53 ff.

Schlusswort.

Nicht zunächst um zu polemisieren, sondern um die thomistische Doktrin von der Willensverhärtung der Verdammten klarzustellen und zu verteidigen, ist im vorausgehenden der Nachweis versucht, wie sich die Existenz der Sünde als freie Tat des Geschöpfes trotz der vollständigen Allursächlichkeit Gottes erkläre, und wie sich die ewige Fortdauer der Sünde in der Hölle als ihre natürliche, psychologische Folge begreifen lasse. Möge dieser Versuch dazu beitragen, den Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen zu befestigen; jenen Glauben, der in seinen ethischen Konsequenzen so bedeutsam ist, daß Christus der Herr ihn eben deshalb besonders einschärft. „Timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam." [1]) Diese Hölle ist nach vielen anderweitigen Aussprüchen des Herrn ewig und darum über alles zu fürchten. Dieselbe ethische Konsequenz drückt Gutberlet aus, indem er sagt, statt uns aus Entsetzen vor der ewigen Strafe an derselben irre machen zu lassen, sollten wir uns umgekehrt „aus der schrecklichen Ewigkeit der Höllenstrafe eine konkretere Vorstellung von dem unendlichen Übel machen, das in der Beleidigung Gottes liegt" [2]). Und darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn man in der alten, glaubensfesten Zeit, wo die ganze Denkweise von der theozentrischen Grundauf-

---

[1]) Matth. 10. 28. — [2]) Heinrich-Gutberlet, „Dogmatische Theologie". X. S. 501.

fassung beherrscht war, an diesem Mysterium der Gerechtigkeit Gottes nicht nur keinen Anstoß nahm, sondern es selbst feierte als großartige Offenbarung des unendlichen Gottes. So tat es Dante, der unsterbliche Dichter der Scholastik, der am Anfange des dritten Gesanges seines „Inferno" in der grandiosen Überschrift über dem Höllentore diesem Gedanken Ausdruck gibt. Er führt die Schöpfung der Hölle zunächst zurück auf die göttliche Gerechtigkeit, denn diese ist es vor allem, welche die ewige, nie gesühnte Schuld des Sünders ewig straft. Dann aber zeigt der Dichter, daß dieser gerechte Gott kein anderer ist als jener, von dessen ursächlichem Walten das ganze All erfüllt ist. Die Hölle ist geschaffen von der göttlichen Allmacht, der höchsten Weisheit und der ersten Liebe. Die göttliche Allmacht, die göttliche Wirksamkeit als oberste Wirkursache alles dessen, was da ist, umfaßt auch die Hölle. Sie erhält den Sünder und straft ihn, da ihr die Gerechtigkeit verbietet, ihn ferner durch übernatürlichen Gnadensukkurs zu erquicken. Die höchste, die göttliche Weisheit, die in sich alle Ideen der geschaffenen Dinge als vorbildliche Ursache enthält, hat den Ort mitgeschaffen, wo alle jene ewig festgebannt sind und Strafe leiden, welche in bewußtem Gegensatze zu dem herrlichen Ideale der Gottähnlichkeit gelebt haben, das ihnen bis zu einer gewissen, von Gottes Weisheit gesetzten Zeitgrenze durch so viele Mittel erreichbar gewesen wäre. Ja, die Hölle ist auch eine Schöpfung der Liebe, der ersten Liebe, der höchsten Liebe, nämlich jener, die Gott notwendig zu sich selbst hat, als der wesenhaften, unendlichen Güte und Heiligkeit. Diese Liebe ist es, welche alles unbedingt auf Gott

als oberste Zweckursache beziehen muß, und die auch den Sünder durch die Strafe auf ewig Gott unterwirft, nachdem er die vielen Liebeserweise Gottes in seinem irdischen Leben nutzlos vorübergehen ließ. Die Liebe Gottes hat die Hölle geschaffen auch deshalb, damit der Gedanke an ihre Schrecken gar manche zur Seligkeit führe, die durch alle anderen Wohltaten Gottes nicht genügend von der Sünde zurückgehalten würden.

So ist die Hölle von Ewigkeit her in der nun einmal von Gottes freiem Willen bestimmten Weltordnung festgesetzt, und wir können nichts tun als Gottes Größe und Gerechtigkeit preisen und trachten, jener Pforte zu entrinnen, welche die schreckliche Aufschrift trägt:

„Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell' eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.

Giustizia mosse il mio alto fattore,
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.

Dinanzi a me non fur cose create,
Se non eterne, ed io eterno duro,
Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate!"

(Dante, „Inferno", canto terzo v. 1 sqq.)

Namenverzeichnis.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen, wo sich der betreffende Name oder ein Zitat des betreffenden Autors befindet.)

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 21, Zeile 9 von oben, lies: ratio statt ratia.

Seite 78, Anmerkung 2, Zeile 2 von unten, lies: Sylvestris statt Silvester.

Gesellschafts-Buchdruckerei Brüder Hollinek, Wien III. Erdbergstraße 3.

